RAFAEL GOMEZ PEREZ

INTRODUCCION A LA METAFISICA

CUARTA EDICION

EDICIONES RIALP, S. A.
MADRID

Primera edición, mayo 1978
Segunda edición, mayo 1981
Tercera edición, noviembre 1984
Cuarta edición, febrero 1990

ISBN: 84-321-1951-2 (4.ª edición)
Depósito legal: M. 3.467-1990

Printed in Spain — Impreso en España

ANZOS, S. A. FUENLABRADA (MADRID)

PROLOGO A LA CUARTA EDICION

Aun hay gente para quienes la palabra metafísica *alude a algo impreciso, vagamente esotérico o vagamente inútil. No son así, ciertamente, los lectores de las tres primeras ediciones de este libro, ya agotadas. La metafísica de la que aquí se habla tiene que ver mucho con aquella «filosofía primera» de la que escribía Aristóteles, primera y principal. Como tal, era y es, la ciencia fundamental de lo que es, pero no puede experimentarse empíricamente. Meta-física, o sea más allá de lo físicamente estudiable o medible.*

Esa visión implica que hay una realidad muy compleja y rica: la que experimentamos físicamente y la que no. Tanto una como otra son reales con independencia de que las pensemos. Había perlas en el mar antes de que los hombres existieran y pudieran conocerlas y cogerlas.

Esa es la línea de la metafísica que se puede llamar realista, la de los grandes griegos —Platón, Aristóteles—, los grandes medievales —Boe-

cio, Tomás de Aquino, Buenaventura, Avicena, Maimónides, Averroes—, los grandes renacentistas y barrocos —Vitoria, Juan de Santo Tomás, Capreolo, Suárez— y así hasta el renacimiento del tomismo y del aristotelismo en los siglos XIX y XX. Pero hay también una metafísica no realista, la que empieza en Descartes y sigue a través de todo el racionalismo y del idealismo, hasta Kant, Hegel y después.

Como aquellos caballeros andantes que no morían a pesar de recibir continuamente y por todas partes cientos de golpes, la metafísica realista resiste. Las polémicas modernas y posmodernas —desde Nietzsche a Heidegger y Husserl a los positivistas o neopositivistas o algunos discípulos de Wittgenstein— siguen enfrascadas con la metafísica. Véase, por ejemplo, en un libro de divulgación, El diccionario del saber moderno, *editado en el Reino Unido en 1977 por Alan Bullock y Oliver Stallybrass y publicado también en Italia, en 1981, por Mondadori, el artículo* Metafísica *redactado por Anthony Quinston,* President elect *de Trinity College de Oxford: «Investigación del mundo o de lo que existe realmente en general, por medio de argumentos racionales más que por intuición directa o mística. Puede ser* trascendente *(v.* TRASCENDENCIA*), si asume que lo que existe realmente se encuentra más allá del radio de acción de la experiencia ordinaria (como en la imagen del mundo suministrada por las religiones sobrenaturales), o* inmanente, *si*

asume que la realidad consiste exclusivamente en los objetos de la experiencia. Tanto Kant como los positivistas lógicos negaron la legitimidad de una metafísica trascendente, Kant basado en el que los elementos a priori en el pensamiento (v. APRIORISMO*) suministran conocimientos sólo si se aplican a los datos de la experiencia; y los positivistas lógicos, en cambio, basados en que los enunciados relativos al mundo están incluso privados de significado a no ser que resultan susceptibles de verificación empírica. La principal componente de la metafísica es la* ONTOLOGÍA*, en la cual el metafísico atribuye o no atribuye existencia a tres clases principales de cosas: 1) los objetos concretos colocados en el espacio y el tiempo; 2) las mentes y sus estados, entendidos según el enfoque dualístico (v.* DUALISMO*) en el tiempo, pero no en el espacio; y 3) las entidades abstractas o* UNIVERSALES*. Un posterior problema ontológico es el número de las existencias reales del tipo preferido: ¿existe sólo una sustancia real como creen los monistas como Spinoza y Hegel o muchas? Los metafísicos proponen también teorías sobre la estructura general del mundo. ¿Se trata de un sistema mecánico o determinístico o, por el contrario, de un sistema que contiene eventos casuales o, todavía, el emergir causalmente inexplicable de elementos de novedad?»*

Como puede verse, el autor de este pequeño artículo quiere ser neutral. Pero de ese buen resumen se deduce claramente que, aunque desde el

siglo XVIII en adelante, algunos filósofos han rechazado incluso la posibilidad de una metafísica, sigue habiendo metafísica: tanto la realista (lo que Quinston llama algo impropiamente trascendente) como la idealista o inmanentista. Por mucho interés que hayan puesto ciertos filósofos del lenguaje, ciertos neopositivistas y algunos más, los temas de la metafísica siguen ahí. Es probable que no sea muy fecundo trazar una distinción tajante entre la metafísica realista y la inmanentista, pero no sólo en filosofía existen esas dos grandes familias. Para unos las cosas sólo son —en el sentido de tener sentido— desde la experiencia humana: cogito, ergo sum. *Para otros, las cosas son y en ese ser dicen una ordenación a la inteligencia y en general a la experiencia humana: las cosas son: por eso puedo conocerlas y, al conocerlas, me conozco como cognoscente.*

No hace falta decir que el autor de este libro pertenece a esa segunda familia, lo cual no significa en modo alguno, más bien al contrario, desconocer o minusvalorar la genialidad de muchos representantes de la otra familia. Cuando existen tantos sepultureros de la metafísica, hay que defender a los que quieren cuidarla, aunque no piensen exactamente como uno.

Hay que decir, finalmente, que en los casi diez años desde la primera aparición de este libro, la metafísica no ha hecho más que afirmarse.

R. G. P.

PROLOGO A LA PRIMERA EDICION

Ha escrito Etienne Gilson: "Fue una gran tontería que algunos medievales creyeran que todo lo que Aristóteles había dicho era verdad, simplemente porque lo había dicho él. Pero, ¿no sería igualmente, o quizá más tonto aún, creer que todo lo que Aristóteles dijo es falso, porque lo dijo cuatro siglos antes de Cristo? Cuando leo en su Etica *que la justicia es el principio supremo y directivo de la vida social, o que el conocimiento científico es la forma más elevada de actividad humana, ¿tengo que decir —para ser original— que la injusticia es el tipo ideal de vida social y que manejar automóviles es la forma más perfecta de actividad humana?"*

Para quienes hoy, y no son pocos, consideran que la ciencia con método experimental es la única forma de ciencia, la filosofía de Aristó-

teles puede parecer un revulsivo. Pero me atrevo a afirmar que incluso una pequeña dosis de ese maravilloso esfuerzo de pensamiento tendría resultados casi milagrosos. Sobre todo si Aristóteles va unido al que realmente lo redescubrió para el mundo de la cultura. Me refiero a Santo Tomás de Aquino, a quien un crítico nada sospechoso, James Joyce, consideró "el ingenio más lúcido que ha producido quizá la humanidad".

Santo Tomás de Aquino no se limita a glosar a Aristóteles. Lo singular de aquel fraile medieval —de una honradez intelectual paralela a su santidad— es que supo, como el maestro griego, llamar a las cosas por sus nombres propios, recogiendo la sabiduría de todos los que le habían precedido. El no trabajó para formar un "sistema filosófico", sino para suministrar a la razón elementos que le permitieran una profunda ilustración de las verdades cristianas. En su época había muy poco riesgo de que alguien le acusase de "instrumentalizar" la filosofía; pero si hubiese oído esa acusación, la habría estudiado, ponderado y quizá habría respondido que ser instrumento no es nada peyorativo y que, por otro lado (ad secundum), *hemos de considerarnos continuamente en situación de aprender.*

Con esta objetividad realmente pasmosa que asoma en todos los escritos de Santo Tomás, se corre el riesgo de no darse cuenta de algo que

también Gilson ha señalado: "Cuando a comienzos del siglo XIII se prohibió la enseñanza de los escritos de Aristóteles donec corrigantur *(hasta que no sean corregidos), pronto se puso de manifiesto que nunca serían corregidos. No podían serlo. Fue entonces cuando Tomás de Aquino hizo lo único que cabía hacer: creó una nueva filosofía que habría asombrado a Aristóteles si éste la hubiera conocido, puesto que ya no era su filosofía, sino la de Tomás de Aquino."*

En Santo Tomás de Aquino hay un rasgo inmediato, que pide la simpatía: la falta de divismo. No estamos ante un Descartes dispuesto a empezar de nuevo todo el camino de la filosofía; no es Kant, ni su "revolución copernicana"; no es Hegel, con el que —según él mismo— se cerraba el periplo de la filosofía. Santo Tomás continúa lo que otros habían hecho, desde Aristóteles a los neoplatónicos, desde los árabes a los judíos. No puede evitar que, manejando todo ese material, su inteligencia poderosa cree algo nuevo. Pero nunca presenta su novedad como el culmen del pensamiento filosófico. Quizá por eso seguir a Santo Tomás sea el mejor camino para el pensamiento filosófico.

Por eso y porque su velada pero existente pasión de meridional cooperaba con el don de la fe para darse cuenta de esto otro: "La sabiduría, para él, no era la filosofía; ni era siquiera la teología; en su única forma perfecta,

la sabiduría era Cristo. Pero él sabía que para los griegos, y para muchos otros después de ellos, la forma más alta de sabiduría conocida había sido la metafísica, y estuvo completamente de acuerdo en que esta ciencia era la forma más perfecta de sabiduría naturalmente alcanzable por el hombre" (Gilson).

Esta sabiduría no es hoy muy practicada. Quizá porque se han producido varios tipos de filosofías —en el fondo se reducen a una sola— que sientan como dogma que el hombre es inteligible sólo poniendo al hombre como fundamento del hombre. Esta inmensa y a la vez profunda tautología tenía que llevar a sustituir el amor a la verdad por el interés en la descripción experimental. Pero como la verdad sigue ahí —susurrando detrás de las celosías—, son ya legión los científicos experimentales que no han resistido a la tentación de presentar su parcela de verdad como la Verdad sobre el universo y el hombre.

Santo Tomás de Aquino conocía, por fe, que la Verdad es Cristo, es Dios. Esa fe no sólo no le ahorra el conocimiento natural, sino que le sirve de estímulo continuo, porque sabe que lo más importante, también en la investigación de las cosas naturales, es la verdad. "La verdad es importante, nosotros no. ¿Por qué preocuparnos por las demás cosas? Desde la época de Platón siempre ha habido ruidosas muchedumbres para aclamar al gran espectáculo presenta-

do por los sofistas en la plaza pública. Tomás es el más grande entre los pocos filósofos a quienes ha sido dado a la vez ser originales y estar en lo correcto" (Gilson).

Tomás de Aquino, ¿filósofo insuperable? Responderemos con sus mismas palabras: "Mientras algo se mueve hacia la perfección, no está todavía en el último fin. Pero en relación al conocimiento de la verdad todos los hombres se hallan como en movimiento y tendiendo a la perfección; porque los que siguen descubren algunas cosas más de las que habían descubierto sus antecesores, como se dice también en el libro segundo de la Metafísica *(de Aristóteles)"* (Contra gentes, *III, 48).*

Para superar algo es necesario conocerlo, porque, de otro modo, se corre el riesgo de superar sólo la propia ignorancia (y ya sería mucho). En las páginas que siguen he intentado una primera aproximación a la metafísica de Aristóteles y de Santo Tomás. A pesar de su carácter de introducción, puede que a veces no resulte de fácil lectura. Y es que no es fácil librarse del trabajo de entender. Decía el mismo Santo Tomás que "aquellos que quieren padecer este trabajo por amor del conocimiento son pocos, a pesar de que Dios ha insertado en la mente de los hombres un apetito natural de conocer" (Contra gentes, *I, 4).*

La mayor dificultad para caminar por los senderos del bosque de la metafísica es la men-

talidad pragmática, la que desea que también el pensamiento sea algo contante y sonante, tangible. Hasta en la vida económica ese deseo es una simplificación; lo más corriente y lo que explica más es el crédito, el invisible pero real poder de la circulación de la confianza. En metafísica hay que confiar en el poder de la inteligencia humana y saber que lo más importante no se nos da en seguida, sino después del esfuerzo sostenido, del entrenamiento, del hábito de la ciencia.

Pero, ¿es posible confiar en una metafísica habiendo tantas filosofías? Daría de nuevo la palabra a Gilson: "La filosofía pura y simple es una pura y simple esencia, no un ser. Si ente *quiere decir* lo que tiene ser, *un filósofo es un ser, mientras que la filosofía no. (...) Lo que hace que la verdad filosófica sea universal es algo muy diferente. En todos y en cada uno de nosotros, la raíz de lo que es universal coincide con el núcleo mismo de nuestra propia persona. Todo hombre es persona por su intelecto, y por ese mismo intelecto es capaz de ver la misma verdad que cualquier otro hombre, siempre que los dos usen sus intelectos de la manera adecuada. Aquí y en ningún otro sitio yace el fundamento de la posibilidad misma de una* filosofía perenne; *porque es, no una nube eterna flotando en alguna estratosfera metafísica a través del tiempo, sino la posibilidad permanente para todos y para cada uno de los seres*

humanos de actualizar una esencia con su propio ser, es decir, de experimentar de nuevo la misma verdad con la luz de su propio intelecto."

A quienes no se contentan
con lo que se ve.

I. INTRODUCCION GENERAL A LA METAFISICA

1. Qué es la metafísica

Estamos tan acostumbrados a usar las cosas inanimadas y a tratar con los cuerpos vivientes que no nos fijamos en algo que tienen en común, en lo más importante, en lo primario: que *son.* El lenguaje común y el lenguaje científico, en cualquier ciencia, versan sobre cosas que *son,* pero se refieren en seguida a que son *tales* o *cuales,* a que tienen determinadas características, propiedades, comportamientos, etc. Todas esas cosas *son.* ¿No cabría una ciencia de lo que es en cuanto que, precisamente, *es,* en cuanto que tiene ser? Lo que tiene ser puede denominarse con el nombre de *ente* (como lo que tiene vida se denomina *viviente).* La meta-

física es *la ciencia que estudia el ente en cuanto ente*.

Las demás ciencias (química, física, matemática, biología, antropología, psicología, sociología, etc.) estudian lo que es, lo que tiene ser (ente) en cuanto que es un determinado tipo de ente. La metafísica lo estudia, antes, en cuanto que es ente. Por eso la metafísica no sólo no excluye, sino que exige muchas otras ciencias que estudian determinados tipos de entes, sus principios, sus leyes, su comportamiento.

Si toda ciencia es conocimiento de las causas de lo que se da, también la metafísica es un conocimiento de causas, y precisamente de los principios y de las causas del ente en cuanto ente. Preguntarse por las causas del ente en cuanto ente es interrogarse sobre lo primero y fundamental; de ahí que la metafísica fuese ya denominada por Aristóteles *filosofía primera*.

Las demás ciencias se preguntan, investigan y responden sobre un tema fundamental: cómo se estructuran, de qué se componen, cómo se comportan determinados tipos de entes. Cada ciencia tiene su objeto material (de qué tipo de entes trata) y su objeto formal (desde qué punto de vista, a qué luz lo estudian). Una misma cosa (por ejemplo, un trozo de arcilla) interesa a la mineralogía, a la historia, a la antropología, a la teoría de la arquitectura, etc. El mismo objeto material es considerado desde distintos puntos de vista, desde distintas for-

malidades del objeto. El objeto material de la metafísica es el ente, es decir, la totalidad de las cosas; el objeto formal es el ente *en cuanto ente.*

"Toda ciencia busca los principios, las causas propias de su objeto" [1]. La metafísica busca las causas propias del ente en cuanto ente. Por tanto, es ciencia en sentido estricto. La metafísica no es una especie de filosofía general de las ciencias, ni la síntesis de todas, ni la ciencia del conocimiento humano, ni un remanente después de que todas las ciencias han investigado ya sobre sus objetos propios. En primer lugar, porque la expresión "todas las ciencias" carece de sentido, ya que su número no puede darse nunca por cerrado. Después, porque en cualquier estado de la situación de las demás ciencias la metafísica sigue preguntándose sobre las causas propias del ente en cuanto ente.

Cuando Newton enunció la ley de la gravitación universal le objetaron que ese descubrimiento no explicaba mucho. Y él respondió: "Os dice *cómo* se mueven. Esto debería ser suficiente. Os he dicho cómo se mueve y no por qué." Es un error pensar que la metafísica puede contestar a esos porqués que dejan sin respuesta, de ordinario, las demás ciencias. La metafísica no responderá nada al porqué los cuerpos se atraen; y no responde nada, entre

---

[1] *In IV Metaphysicorum,* lect. 1, n. 533.

otras razones, porque tampoco se lo pregunta. Y no se lo pregunta porque no es ése su objeto formal. De esto no hay que inferir que a la metafísica no le interesen los cuerpos, las cosas sensibles y tangibles. Le interesa, literalmente, todo: pero todo en cuanto que tiene ser, el ente en cuanto ente.

Hubo probablemente un tiempo en el que los metafísicos —al menos algunos— pretendieron que la metafísica diese respuestas totales al cómo de todas las cosas, a su estructura física, a su comportamiento. Pero ese peligro ha sido superado hace ya tiempo. La tentación actual ("actual" desde hace unos siglos) es la de pretender que la suma de las ciencias que estudian el cómo de determinados entes sea la respuesta al porqué de todas las cosas, es decir, la respuesta sobre los principios del ente en cuanto ente. No existen ya metafísicos que pretendan tener respuestas químicas, antropológicas, sociológicas, biológicas... Proliferan, en cambio, los químicos, antropólogos, sociólogos y biólogos que pretenden, por haber dado con determinados *cómos,* explicar el porqué de las cosas en cuanto cosas, es decir, del ente en cuanto ente. Esa invasión de campo supone de hecho una disminución del potencial de la inteligencia; equivale a desconocer que la inteligencia tiene diversos registros, funciona con distintos objetos formales. Hay algo todavía más absurdo que una metafísica disfrazada de ciencia ex-

perimental: es una ciencia de método experimental disfrazada de metafísica.

La metafísica presta al conjunto de las ciencias el servicio de mantener constantemente disponible la pluralidad de registros de la inteligencia. El término *registro* es metafórico, y lo tomo de ese instrumento musical complejo que es el órgano. En el órgano, un mismo tema puede ser traducido en diversos registros que suenan simultáneamente.

2. La metafísica como ciencia especulativa

El fin del entendimiento humano en su ejercicio teórico es alcanzar la verdad de lo que considera. El fin de ese mismo entendimiento, en su ejercicio práctico, es llegar a la acción "verdadera" que se sigue de la verdad teóricamente alcanzada. En su primera manera de ejercicio, el entendimiento busca saber; en la segunda manera quiere acertar. Dicho de otro modo: como el objeto ha de ser proporcionado al fin, las ciencias teóricas y prácticas se distinguen por sus objetos. El objeto de las ciencias teóricas es la verdad de las cosas; el objeto de las ciencias prácticas es la acción humana que corresponde no a cualquier opinión, sino a la verdad de esas cosas conocidas.

La metafísica es ciencia especulativa, porque tiene como fin conocer la verdad más profunda

de las cosas: por qué son lo que son; y, aún más, por qué son. ¿Qué es ser?

La metafísica comparte este estatuto de ciencia especulativa con otras ciencias. Para esto, se ha de tener en cuenta que las ciencias especulativas se distinguen entre sí según el grado de separación de la materia y del movimiento en la consideración de sus respectivos objetos. Separación de la materia y del movimiento es una expresión equivalente a *abstracción,* salvo en la metafísica.

Hay objetos que dependen de la materia según el ser (sin materia no son) y según el modo de entenderlos. En esos objetos la materia entra en su definición; así, por ejemplo, no se puede definir una roca sin referirse a la materia. De estos objetos tratan la filosofía de la naturaleza y las ciencias experimentales (física, química, botánica, biología, etc.). Esas ciencias son teóricas porque prescinden de la singularidad de la materia (de *esta* substancia química, de *esta* planta, etc.), pero no de sus propiedades sensibles, experimentables: dureza, color, estructura, etc.

Hay objetos que, aunque no pueden existir sino en la materia, pueden ser entendidos sin ella, porque la materia no entra en su definición. De esas substancias materiales, cabe retener sólo la cantidad y sus determinaciones de número, figura, volumen, etc. Podemos abstraer la forma cuantitativa de círculo, sin necesidad

de referirnos a la materialidad de las substancias sensibles "circulares". De estos objetos trata otra ciencia teórica o especulativa, las matemáticas. Ese es el sentido de la expresión usual de "matemática pura". La dificultad de las matemáticas estriba, en gran parte, en que funciona en el nivel de abstracción formal. Por otro lado, que las matemáticas se refieren a las substancias materiales se ve claro por el hecho de que las matemáticas pueden ser aplicadas; es decir, los resultados obtenidos en un nivel de abstracción se pueden verificar en las substancias materiales.

Finalmente, hay objetos que no dependen de la materia según el ser, porque, o nunca son con materia (Dios, los Angeles) o, dándose a veces unidos a la materia, son de suyo independientes de ella. Para conocer estos objetos, se prescinde por completo de la corporeidad y de sus condiciones, y se llega a conceptos inteligibles. De estos objetos trata la metafísica, pero partiendo siempre de la realidad sensible. He aquí un texto muy claro de Santo Tomás de Aquino:

«El intelecto humano, unido a un cuerpo, tiene por objeto la esencia o naturaleza existente en una materia corporal; y mediante la naturaleza de las cosas visibles alcanza también algún conocimiento de las invisibles.

Ahora bien, es esencial a la naturaleza visible el existir en individuos dotados de materia corpórea;

así, es esencial a la naturaleza de la piedra el existir en tal piedra, y a la del caballo en tal caballo, etc. Por tanto, no se puede conocer verdadera y totalmente la naturaleza de la piedra o de cualquier otro objeto material si no se la conoce como existente en un ser individual (...).

Si el objeto propio de nuestro intelecto fuesen las formas separadas, o si las naturalezas de las realidades sensibles subsistiesen independientemente de las cosas singulares, como quieren los platónicos, nuestro intelecto para entender no tendría necesidad de acudir siempre a imágenes (...).

Los seres incorpóreos, de los que no existen imágenes, los conocemos por comparación con los cuerpos sensibles, de los que tenemos imágenes. Así comprendemos la verdad misma reflexionando sobre la cosa cuya verdad investigamos; a Dios le conocemos, como dice Dionisio, en cuanto causa y por vía de eminencia y de negación; y también a las demás substancias incorpóreas sólo podemos conocerlas, en el estado de vida presente, por remoción o por una cierta comparación con los seres corporales. Por consiguiente, para conocer algo de estos seres necesitamos, aunque de ellos no existan imágenes, recurrir a imágenes de realidades corporales» [2].

De este modo, la metafísica, aun tratando de "cosas" que no son empíricamente experimentables —la substancia, lo uno, la materia

[2] *Summa Theologiae,* I, q. 84, a. 7. Cita según la antología contenida en J. RASSAM, *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino,* Rialp, Madrid 1980. Obra excelente, cuya lectura recomendamos.

prima, etc.— tiene que recurrir a imágenes, ejemplos, comparaciones, al menos en el nivel de introducción. O, mejor, precisamente porque trata de lo más difícil —aunque no lo más complicado—, la metafísica necesita no perder nunca el contacto con la realidad sensible. La metafísica, a veces, puede parecer abstracta, pero nunca es abstrusa.

3. Metafísica: objeto material y formal

Partamos de un hecho usual: gracias a mi vista veo este árbol. La vista es una potencia, la potencia de ver. Es objeto de mi vista —cualquiera respondería así— este árbol: es decir, una determinada materia, con tal extensión, con una configuración, con cierta aspereza al tacto (estamos ante un pino), con olor (se trata de un almendro en flor), etc. Gracias a la vista puedo acceder a la *materialidad* del árbol: por eso todo ese conjunto de aspectos se denomina *objeto material.*

Pero analícese el fenómeno más despacio. Lo primero que veo —en el sentido de lo primario y lo más directo— es el color. Hablando con un mínimo de propiedad, si me preguntan qué *(quod)* es lo primero que veo, responderé el color del árbol. El objeto que formalmente aprehendo es el color: el color es, para la vista, el *objeto formal quod.*

Un paso más: ¿qué es lo que hace que yo pueda ver el color —objeto formal *quod*— y, con él, todo el árbol (objeto material)? La luz. Yo tengo capacidad para ver, pero si reina la más completa oscuridad, me toparé con el árbol, pero no lo veré (precisamente me habré dado un encontronazo con el árbol *porque no lo veía)*. Por tanto, la luz es también objeto de la vista, y precisamente el objeto que formalmente hace que pueda ver lo que veo; el objeto *por el que* veo *(quo)* lo que veo. *Objeto formal quo.*

Esta vivisección teórica que distingue objeto material, objeto formal *quod* y objeto formal *quo* puede aplicarse —y de hecho se aplica— a cualquier ciencia, sobre todo a las ciencias teóricas, con o sin el método experimental. Muchas ciencias coinciden en el objeto material (piénsese en todas las que estudian al hombre) y se distinguen según el objeto formal *quod*, es decir, según lo que alcanzan directa e inmediatamente. Puede darse también que dos ciencias coincidan en el objeto material y en el objeto formal *quod* y se distingan por el objeto formal *quo*. Pero aquí interesa —ya que hemos quedado en no invadir el terreno de las otras ciencias— insistir en *cuál es el objeto de la metafísica.*

El *objeto material* de la metafísica es *todo;* son objetos para la metafísica todas las cosas, pues todas son, antes que nada, entes, es decir,

tienen ser. No hay que asustarse: la metafísica no tratará *de omni re scibili et de quibusdam aliis* (de todo lo que se puede saber y de algunas cosas más). El objeto material queda especificado por el objeto formal *quod:* de todo lo que es, ¿qué *(quod)* interesa a la metafísica? Respuesta: que *es*. El objeto formal *quod* de la metafísica es el *ente en cuanto ente.*

Si deseásemos ahora explicitar más qué "da de sí" el ente en cuanto ente habría que adelantar, en comprimidos, toda la metafísica. Y se puede aprovechar esta ocasión para destacar que la metafísica no es un *sistema,* un entramado de conclusiones ya incluidas en una idea abstracta previa; la metafísica, como todas las cosas humanas, "se hace camino al andar". En estos primeros compases quedémonos, por tanto, con la simple enunciación de que el objeto formal *quod* de la metafísica es el ente en cuanto ente.

¿Cuál será el objeto formal *quo* de la metafísica? En el ejemplo anterior de la vista, ese objeto era la luz; en la metafísica es también la luz, la de la razón. El ente en cuanto ente es inteligible para la razón, porque lo real "emite" destellos que la inteligencia humana puede captar. No quiere decir esto que el simple uso espontáneo de la razón baste para hacer metafísica; no basta para ninguna otra ciencia. Cada ciencia tiene su grado de dificultad. La metafísica es una ascensión difícil; digamos que, en

términos alpinos, presenta una dificultad de séptimo grado. Es muy probable que en la subida no se llegue a dominar la cumbre; pero es posible superar bastantes dificultades y saber entonces que las demás son también factibles. Como en el deporte, todo depende —dadas unas condiciones físicas mínimas— del entrenamiento.

Agotemos la metáfora. Subiendo, si no se es experto, es preferible rodear a emprender la vía directa. Y cuando se rodea es posible que, sin querer, se vuelva al punto de partida. En metafísica ese volver al mismo sitio es frecuente, pero con una diferencia: cada vez que se pisa el mismo terreno se conoce mejor; y los nuevos intentos encuentran algo parecido a los antiguos puntos de partida, aunque en otro nivel, superior. Probablemente, en metafísica, más que de subir se trate de ahondar: todo está ya dado en el primer golpe de vista, pero se necesita un continuo ejercicio de la inteligencia para darse cuenta de todo lo que hay en ese primer golpe. Esta experiencia no debería extrañar: es lo que ocurre constantemente en la vida del hombre, en todos los terrenos. Ser no es sólo *subsistir;* es, sobre todo, *insistir.*

4. Ente, que viene de ser

El objeto formal *quod* de la metafísica es el ente en cuanto ente. Pero, ¿qué quiere decir ente? *Ente es lo que es*[3]. ¿Una definición? No. Lo primero que advertimos es que las cosas son; ente es la primera noción y las primeras nociones ni se definen ni se demuestran. Con más sencillez, se muestran.

Mostramos, por tanto, que ente, lo que es, *tiene ser*. Este mineral, este lápiz, esta planta, este animal, este hombre son: *tienen ser*. Aunque "dar el ser" se aplique en el lenguaje ordinario al acto engendrador del hijo por obra de los padres, todos los demás entes *tienen ser;* si no, no serían. Esta conclusión puede parecer tautológica; veremos poco a poco que es la afirmación más radical, insólita e inesperada que puede hacerse sobre las cosas. Por ahora quedémonos con esto: que ente no es nada "etéreo", "pura construcción mental", etc. Ente es lo que tiene ser. Y no hacen falta muchas luces para darse cuenta de que si hay algo real, es lo que tiene ser. Es más: algo *es real* porque *tiene ser*.

En metafísica se trata, en definitiva, de fundar el ser del ente. Que el ente tiene ser es

---

[3] *Ens est quod est (In IV Metaphy.*, 1, n. 535).

obvio: está ahí. Pero, ¿cómo ha ocurrido? Acordémonos de nuevo de Machado: "La primavera ha venido/nadie sabe cómo ha sido." La primavera no ha venido por sí sola; no sabemos cómo ha sido su venida, pero intuimos que alguien la ha mandado. Lo mismo con el ente: está ahí. Tiene ser. ¿Cómo ha sido posible?

"Ignoramos —decía Goethe— precisamente lo que más nos haría falta saber." La metafísica trata de poner remedio a esa ignorancia.

5. El principio de no-contradicción

De cualquier ente hay algo que se puede decir sin que quepa oponer objeción alguna: "es imposible que esto sea y no sea a la vez, bajo el mismo aspecto y en el mismo sujeto". Es imposible que este hombre sea a la vez un virtuoso del piano y que no sepa nada de piano. Ser es algo radical. Es imposible que este hombre no sepa radicalmente nada y sepa radicalmente todo. Es imposible que esto sea a la vez un tronco frondoso y un tronco para la chimenea. Es imposible ser español de nacimiento y a la vez ser esquimal de nacimiento. Uno puede encontrarse en la vida personas que nieguen la validez universal del principio de no-contradicción; pero lo harán por puro espíritu de contradicción; y, contradictoriamente, porque no

pueden, a la vez, afirmar y negar el principio de no-contradicción.

Santo Tomás, comentando a Aristóteles, escribió que "lo primero que encuentra el entendimiento es el ente; lo segundo, la negación del ente; de estas dos cosas se sigue la tercera, la división" [4]. La comprobación es sencilla: el entendimiento conoce el "ente"; luego, "no-ente"; después, "este ente no es aquel ente". En realidad, en la noción de ente está ya incluida la de no-ente y, por tanto, la división (éste no es aquél). El principio de no-contradicción aparece apenas el entendimiento advierte un ente (un *lo que es*, una cosa); advirtiendo lo que esto es advierte lo que no es y, con eso, la división entre una cosa y otra.

Este juicio da en el blanco de la realidad. No es una simple operación lógica. Es también una operación lógica, pero fundada en la realidad. Lógicamente el principio reviste esta formulación: "no puede suceder que afirmaciones y negaciones opuestas se verifiquen a la vez acerca de lo mismo" [5]. Pero no pueden hacerse esas afirmaciones, porque la realidad no las admitiría; no puedo afirmar que esto es a la vez todo blanco y todo rojo, cuando resulta que esto es o todo blanco o todo rojo.

---

[4] *De Potentia*, q. 9, a. 7, ad 15; también *In IV Metaphy.*, 3, n. 566; *I Sententiarum*, d. 8, q. 1, a. 3.

[5] *In XI Metaphy.*, 6, n. 2219.

Podrá haber alguien que, con un esfuerzo poderoso de su inteligencia, pensará en algo que sea a la vez, bajo el mismo aspecto, animal viviente y nube en el ocaso. Seguramente por ese camino dará con una relativamente bella imagen poética, pero en la realidad el animal viviente sigue por su atajo y la nube desaparece en el horizonte. Aparte la poesía, que con la negación del principio de no-contradicción ha elaborado metáforas brillantes, hay filósofos que, con la comezón de negar lo más radical de la filosofía del sentido común, rechazan, a puro afán, la validez del principio. Se les puede oponer el rigor de la lógica ("todos los contrarios serían lo mismo y todas las cosas serían una sola cosa"); el rigor de la evidencia práctica ("no es lo mismo hacer algo que no hacerlo"); el argumento *ad hominem* ya señalado antes: si se afirma que no es válido el principio de no-contradicción, es preciso admitir que es válido el principio de no-contradicción, porque negar el principio de no-contradicción es afirmar que algo puede ser y no ser al mismo tiempo, a la vez, en el mismo sujeto.

En las primeras pisadas por el camino de la metafísica quizá resulte duro encontrar líneas como las que se acaban de leer; pero puede tranquilizar saber que el principio goza de una aceptación prácticamente universal (con todo el respeto debido a las minorías), hasta el punto de que se admite, sin más dificultad, que es un

principio *per se notum,* evidente por sí mismo. El lenguaje vulgar está lleno de las huellas de este principio: "Quieres hacerme creer que lo blanco es negro", "hay una diferencia como de la noche al día"... Sí. Este juicio surge de modo natural en la inteligencia; de la experiencia directa de lo que es y de lo que no es, *salta* esa advertencia. Es un principio que no necesita demostración; se muestra solo: aparece. Y aparece, no como la hipótesis que pide permiso antes de afianzarse, sino como una certeza natural.

El lenguaje vulgar y la metodología científica coinciden aquí. Cualquier ciencia utiliza el principio de no-contradicción, y quizá de modo especial las ciencias con método experimental. Si no lo utilizasen, no habría progreso en la investigación. Las hipótesis se formulan, precisamente, para poder ir descartando, con la paciencia de una hormiga, que *esto* no es *aquello,* ni *aquello otro,* y así sucesivamente. La negación del principio de no-contradicción sólo cabe bajo esta fórmula: "no me gusta ese principio". De gustos no hay nada escrito, pero no es cuestión de gusto, sino de comprobación de una de las primeras operaciones del uso espontáneo y filosófico de la inteligencia cuando se encuentra con la inagotable riqueza de la realidad.

La validez del principio de no-contradicción no queda anulada por el hecho de que podamos "pensar" lo contradictorio. El principio de no-

contradicción no es un axioma que se impone con la fuerza de la necesidad, como tampoco es un postulado útil para que la metafísica progrese. El principio de no-contradicción es un juicio evidente en la noción misma de ente. Es, por tanto, un juicio acerca de la realidad, un juicio fundado en el ente.

Terminamos con un texto de Santo Tomás, en su comentario a la *Metafísica* de Aristóteles. Es una respuesta a los que niegan, en su versión lógica, el principio de no-contradicción. Advertiría que no se trata de un trabalenguas ni de un fuego de artificio escolástico, sino de una rigurosa mostración de a qué conduce negar la evidencia:

> "Si una afirmación no es más verdadera que la negación opuesta a esa afirmación, el que dice que *Sócrates es hombre* no dice más verdad que el que dice que *Sócrates no es hombre.* Pero resulta claro que el que dice que *el hombre no es un caballo,* una de dos: o dice más verdad que el que afirma que *el hombre no es hombre,* o dice menos verdad que el que eso afirma. Pero, en lo que se refiere a la semejanza, dice verdad el que afirma que *el hombre no es un caballo.* Si, en cambio, las cosas opuestas contradictoriamente son, a la vez, verdaderas, será verdad tanto decir que *el hombre no es un caballo* como afirmar que *el hombre es un caballo.* Y de ahí se seguiría que el hombre sería un caballo o cualquier otro animal" [6].

[6] *In XI Metaphy.*, 5, n. 2219.

En resumen, el principio de no-contradicción no es una hipótesis, no es algo que se adquiera por demostración. Es una certeza natural, la primera. Uno no "se hace" con el principio de no-contradicción; le llega apenas adquiere la noción de ente. No todas las cosas son demostrables, lo que no quiere decir que todo lo no demostrable sea falso o simple hipótesis. Precisamente para poder demostrar hace falta principios indemostrables, que no sean ni hipótesis, ni postulados, sino certezas naturales, primeras. Ese es el caso del principio de no-contradicción.

6. Primera aproximación terminológica

Cualquier ciencia necesita una propia terminología, no sólo para distinguirse de otras ciencias, sino para poder progresar en su propio campo. Los términos son los nombres de las realidades descubiertas por cada ciencia. La inflamación del apéndice se llama apendicitis, y antes, naturalmente, se ha convenido en denominar apéndice a una parte del cuerpo humano. Cuando en economía se advirtió el fenómeno caracterizado, entre otras cosas, por la subida de precios y la pérdida del valor del dinero, consecuencia de que el consumo supera la producción, se creó el término de inflación. El término sirve, entre otras cosas, para evitar tener

que escribir cada vez tres líneas; basta una palabra.

La metafísica no escapa a este modo de proceder. En metafísica se funciona con una terminología propia. La dificultad —respecto a otras ciencias— deriva del hecho de que muchos de esos términos (por ejemplo, substancia, accidentes, esencia, ser) se utilizan también en el lenguaje común, sin la precisión con que se usan en metafísica. Se necesita, por tanto, el esfuerzo de re-aprender esos términos en su sentido metafísico. Pretender avanzar en metafísica ahorrándose ese trabajo de precisión terminológica equivale a quedarse en el lenguaje común, que es completamente válido para la vida corriente, pero no para la profundización científica.

Veamos el primer término: *ente*. Ente es aquello que es: *id quod est*. Si *viviente* es el participio de *vivir* (participio presente), *ente* es el participio presente del verbo *ser (esse)*. La realidad está poblada de entes, es decir, de cosas, de objetos reales; un posible inventario de la realidad que se realizase en cualquier momento sería un inventario de entes.

Cuando se habla de *entidad* nos hemos ya situado en otro nivel: en el de la abstracción. Yo no dudo de que existan personas sinceras, pero lo que nunca encontraré por la calle, en pie y andando, será a "la sinceridad en persona". La sinceridad es el abstracto de la sincera

persona o de las sinceras personas que existen. Que sea abstracto no quiere decir que sea irreal: es real en el sujeto en el que se da. Así la entidad es algo real porque los entes son reales, es más, porque ente quiere decir lo que es, lo real. Continuamente en la conversación de todos los días usamos el abstracto entidad dándole un sentido real; por ejemplo, cuando preguntamos: "¿y qué entidad tiene esto?".

El término central en metafísica no es *ente,* sino *ser.* Si utilizo *ser* para decir cualquier cosa de cualquier cosa, ¿qué podré utilizar para decir qué es *ser?* Por eso la metafísica, como el entendimiento, parte del ente: *ens est id quod est.* En este juicio se advierten: a) un algo *(id quod);* b) al que le ocurre algo: nada más y nada menos que ser. El ente es aquello que *participa* (no se olvide que es un *participio* presente) del ser *(esse). Ser (esse)* es verbo, acto: no lo utilicemos como nombre ("los seres del universo").

En otros términos, se dice que el ente está compuesto de *esencia* y de *acto de ser.* Esencia es aquello por lo que una cosa es *lo que es (id quo res est id quod est).* La esencia de un árbol es aquello por lo que ese ente es precisamente un *lo que es* específico: un árbol y no una piedra o un caballo.

Al referirnos a la esencia ("aquello por lo que una cosa es *lo que es*"), estamos dando ya con el ser. Advertimos el ser como un componente

metafísico del ente concreto y singular. La esencia *árbol* hace que ese ente concreto sea precisamente un árbol, pero la esencia no sería (y el árbol no sería) si no recibiesen el *ser.* Baste, por ahora, esta primera aproximación.

Si se pidiera un buen consejo —uno solo— para no perderse en metafísica, es decir, para no emprender un camino que no lleva a ninguna parte, probablemente el consejo sería: *no confundir nunca ser y existir.* No son sinónimos. Aquí es preciso corregir no sólo el uso espontáneo de la lengua, sino la gramática. Si se consulta el "Diccionario ideológico de la lengua española" (Casares), encontramos que *ser* aparece como sustantivo masculino, sinónimo de "esencia" o "naturaleza". Así se dice: "los seres materiales", "el ser humano". Aparece también como verbo, con sinónimos como "haber", "existir", "estar", etc. De nuevo el consejo: olvídese todo eso cuanto antes. La metafísica necesita su propia terminología. Es inevitable que sus términos *coincidan* con los del lenguaje común, pero que coincidan no significa que deban confundirse con ellos.

En metafísica, *existir* indica el *hecho* de ser. *Existir* es un hecho, un resultado. Resultado, ¿de qué? Precisamente resultado del *acto de ser (actus essendi)* o, lo que es lo mismo, del *ser como acto.* Mientras *ser* es un principio metafísico, un componente metafísico del ente concreto y singular, *existir* es el resultado de

ser. Este sentido de existir como resultado está indicado en la etimología latina: *existere* viene de *ex-sistere,* que podría traducirse como "sistere" (estar) *ex (extra causas)* fuera de las causas que lo han hecho. Existir es el resultado de la acción de unas causas. En sentido propio, por tanto, el término *existir* no puede aplicarse a Dios, que no es causado. Así, propiamente, de Dios no se puede decir que "existe", sino que "es".

Existencia es el término abstracto de *existere,* de *existir.* Como *resulta* que los entes existen (y existen porque tienen ser), me puedo referir a sus existencias. Es un término abstracto, porque en la realidad no encontramos *existencias,* sino cosas que existen. Incluso cuando, en el lenguaje común, nos referimos a que "todavía quedan existencias" (por ejemplo, de víveres), en la realidad encontramos víveres concretos.

Resumiendo, la terminología metafísica se basa en estos puntales:

— *ente,* aquello que es, la cosa, lo real, el objeto, etc. Es un singular, concreto:
— *entidad,* el abstracto de ente;
— *esencia,* aquello por lo que una cosa es lo que es (es un principio metafísico, un componente real del ente);
— *ser,* acto de ser, acto que, a través de la esencia, hace ser al ente;

— *existir,* resultado de tener el ser;
— *existencia,* abstracto de existir.

Resumiendo aún más, los términos fundamentales son:

— *ente,* que es lo primero que encontramos; *lo que es;*
— *esencia,* aquello por lo que el ente es *lo que* es;
— *ser,* acto que hace *ser* y, por tanto, ser *lo que es.*

Insistimos: no es posible, sin graves y a veces incorregibles inconvenientes, apartarse de esa terminología. El hecho de que coincida con la del lenguaje usual supone cierta dificultad, pero no puede *ser* de otro modo.

7. Metafísica y teología

Aristóteles, cuando hacía metafísica sin llamarla así, utilizaba otros nombres: "una cierta ciencia", "filosofía primera" y "teología", porque efectivamente la metafísica termina hablando sobre Dios. "Teología natural", porque llega a decir, sobre Dios, verdades accesibles a la sola luz de la razón.

La teología sobrenatural es la ciencia que toma como datos para sus análisis las verdades

sobrenaturales reveladas por Dios a los hombres. Son verdades que superan la capacidad de la razón humana, pero no son "irracionales" o "arracionales". Al contrario, partiendo de esos datos, la razón humana puede obtener "alguna inteligencia, y muy fructuosa, de los misterios, ya sea por analogía con lo que naturalmente conoce, ya sea por la conexión de los misterios mismos entre sí y con el fin último del hombre; nunca, sin embargo (la razón), se vuelve idónea para entenderlos (los misterios) totalmente, a la manera (que entiende) las verdades que constituyen su propio objeto. Porque los misterios divinos, por su propia naturaleza, de tal modo sobrepasan el entendimiento creado que, aun enseñados por la revelación y aceptados por la fe, siguen, no obstante, encubiertos por el velo de la misma fe y envueltos en cierta oscuridad, mientras en esta vida *peregrinamos lejos del Señor, pues por la fe caminamos y no por visión* (2 Corintios 5, 6)". El texto es del Concilio Vaticano I, sesión III, *Constitución dogmática sobre la fe católica,* capítulo 4.

Se comprende que una filosofía que no diera con la realidad, con el fundamento del ser del ente, más que obtener "alguna inteligencia" de las verdades de fe, las oscurecería. Una metafísica que lo sea realmente (filosofía del ser) puede caminar entre las *realidades* sobrenaturales. Esa metafísica de la realidad proporciona a la teología análisis verdaderos, con los que

profundizar en el contenido de la Revelación, aun sabiendo que no podrá nunca agotarlo. Para hacer teología no es indiferente la filosofía (metafísica) que se adopte. Es obvio que desde una filosofía materialista no cabe hablar de Dios sino para —gratuitamente— negarlo. Desde una filosofía agnóstica, relativista, nominalista, sólo cabe un indiferente levantar los hombros ante la tarea —que es, sin embargo, apasionante— de profundizar con la razón en las verdades reveladas.

Incluso una filosofía del ser necesita precisar mucho las nociones para que pueda adentrarse en la teología. Si se enfoca mal la metafísica, se termina desarticulando la teología o, en el mejor de los casos, en un juego meramente verbal. Lo advertía ya Aristóteles, y Tomás de Aquino lo cita en el prólogo del opúsculo *De ente et essentia:* "parvus error in principio, magnus in fine", una pequeña equivocación en el inicio del camino se convierte en un gran error al final. Es, como se ve, la experiencia común: el que pierde el camino en el monte, hasta terminar en un lugar sin salida, se equivocó sólo un poco al comienzo: cuestión de centímetros.

II. LA EXPERIENCIA DEL CAMBIO: SUBSTANCIA Y ACCIDENTES

Después de aclarar qué es la metafísica, podemos empezar con un tema clásico, y a través de él daremos con dos conceptos importantes: el de substancia y el de accidente. De *substancia* y *accidente* tenemos una noción confusa en el lenguaje común: llamamos substancial a lo que, en definitiva, *queda;* de una conversación de la que no es posible quedarse con nada decimos que es *insubstancial*. Llamamos *accidente* a algo que ocurre; y, como se verá, accidente es algo que le ocurre a la substancia.

1. La experiencia del cambio

La realidad que se presenta ante el hombre es algo cambiante, múltiple, diversificado. Unas

cosas se cambian en otras; otras nacen, otras desaparecen. La experiencia del cambio lleva a interrogarse, a preguntarse si es que todo cambia y nada permanece nunca igual, y nada hay estable (algo semejante a esto dijo Heráclito) o si en el fondo todo es siempre lo mismo y el cambio es simple apariencia (posición, aproximadamente, de Parménides).

Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, escribe que "todo movimiento presupone algo inmóvil; porque cuando el cambio se hace según una cualidad (por ejemplo, esto pasa de ser blanco a ser negro), permanece inmóvil la substancia. Es propio de las cosas mudables los comportamientos inmóviles. Por ejemplo, aunque Sócrates no esté siempre sentado, sin embargo, es inmutablemente verdad que, cuando se sienta, está en un lugar. Y por eso nada impide tener, sobre las cosas móviles, una ciencia estable" [1].

En las cosas sensibles se registra el cambio y a la vez la permanencia de algo. Por ejemplo, en la sucesión de cualidades contrarias en un sujeto —pasa de la alegría a la tristeza, de estar sentado a estar de pie, de querer esto a querer lo contrario— se advierte algo que está como un substrato, y que permanece en esos cambios: es afectado por esos cambios, pero a la vez los sostiene.

---

[1] *S. Th.*, I, q. 84, a. 1, ad 3.

Cuando deseamos dar con la verdad de las cosas hay que atender tanto a lo que cambia como a lo que permanece. Esta es la actitud del conocimiento espontáneo, y es también la de la metafísica. Sin embargo, ha habido y hay filosofías que han ensayado otros sistemas de conciliar la verdad con el movimiento. Sintéticamente (porque éste es un tema de historia de la filosofía), pueden señalarse:

a) el monismo ontológico, que tiene su primer representante en Parménides; la verdad es una e inmóvil; el cambio y la multiplicidad son apariencias;

b) el idealismo (en un sentido muy amplio), para el cual lo múltiple es una instancia (un "momento") que es preciso superar, para colocar la verdad en el absoluto de la conciencia o Espíritu Absoluto; la verdad evoluciona dialécticamente en la historia universal;

c) el fenomenismo, que sostiene que nada hay fijo, sino que la verdad es el nombre del devenir.

2. La substancia

Lo que permanece en el cambio se llama substancia. No podemos definir la substancia, pero sí describirla. Lo haremos con tres rasgos.

El primero ya ha aparecido: permanencia en los cambios. El segundo es éste: substancia significa unidad del ser en la multiplicidad. Y el tercero: substancia es la subsistencia de un núcleo sobre el cual o en el cual existe lo demás. Este último rasgo es el aspecto más metafísico de la noción común de substancia.

En metafísica existen dos sentidos de substancia, que no siempre resultan fácil de distinguir en los textos. El primero y más fundamental es el de *sujeto* al cual sobrevienen los accidentes. Accidente es un término de origen latino: *accidit,* sucede, adviene. Conectado con ese sentido fundamental de substancia-sujeto está otro aspecto: substancia como *subsistente,* en lo que todo lo demás inhiere o se sujeta; en latín el término es *sub-positum* (puesto debajo); y en griego, la misma idea: *hypo-stasis.* Son dos aspectos del primer sentido de substancia. Parecen términos equivalentes, pero no es así. Dejemos hablar a Santo Tomás:

> "Aunque lo único que subsiste es la substancia individual —que se dice hypostasis—, sin embargo no es lo mismo *subsistere* que *substare*. *Subsistere* quiere decir que no es otro; *substare* se refiere a que otras cosas inhieren en ella. De donde si se diere alguna substancia que existiera por sí misma y no fuese sujeto de accidente alguno, se diría con toda propiedad *subsistencia,* pero no *substancia*" [2].

[2] *De Potentia,* q. IX, a. 1, ad 4.

Substancia = permanencia en los cambios
Unidad del ser en la multiplicidad
Substancia ⇒ sujeto de accidentes

(a) subsistere = subs-positio = hypostasis =
sujeto = en sí mismo
substare = sujeto de accidentes

(b) substancia = esencia = parte formal del sujeto

Podemos ya entrar en el segundo sentido: substancia como *esencia*, es decir, como *parte formal del sujeto*. En esta acepción, incluso en el lenguaje usual, preguntar por la substancia de algo es inquirir sobre su esencia. Por ejemplo, en la expresión "¿qué es esto, en substancia?".

La división que se verá a continuación es independiente de los dos sentidos antes apuntados de substancia (sujeto-subsistente y esencia) y puede aplicarse a los dos: se trata de la división en *substancia primera* y *substancia segunda.*

El sentido real, inmediato, ordinario de substancia es el de substancia primera; es decir, *este algo concreto*, el singular existente, incomunicable. En la realidad existen sólo substancias primeras, los individuos de cualquier género o especie.

El sentido de substancia segunda es lógico: es lo universal, el género lógico o especie; la noción de substancia segunda es producto de una abstracción de la mente, y esa abstracción es posible porque existen substancias primeras. En el lenguaje ordinario se usa también mucho este sentido de substancia; por emplear de nuevo expresiones corrientes, se puede decir que cuando, para explicar algo, afirmamos "es una substancia grasienta, un poco pegajosa, etc.", el término *substancia* tiene ahí el sentido de

substancia → primera (real): singular existente
→ segunda (lógico): el universal abstracto

substancia segunda, de una cierta abstracción. Escribe Santo Tomás:

> "Cuando se divide la substancia en primera y segunda, no se trata de una división del género en especies, ya que nada hay en la substancia segunda que no esté en la substancia primera; es una división del género según diversos modos de ser. Substancia segunda significa la naturaleza del género según todo él, absolutamente; substancia primera significa la substancia en cuanto subsistente individualmente. Es una división entre nociones análogas" [3].

Al referirnos antes al segundo sentido de substancia (como esencia, es decir, como *parte formal del sujeto)*, ha sido inevitable utilizar una terminología que, en una introducción como ésta, quizá no se domine aún. Por desgracia (o por suerte, porque es una mostración de que la metafísica no es un sistema), será necesario durante un breve trayecto seguir utilizando ese método.

La siguiente tesis suena así: compete a la substancia tener en sí el acto de ser *(actus essendi)*. Una mostración de esta tesis se articula de este modo. Primero hay que entender lo que se acaba de afirmar: la substancia tiene *en sí* el acto de ser; *en sí* y también *por sí*. Segundo: cualquier substancia está en un género de cosas.

Tesis = [3] *De Pot.*, q. 9, a. 2, ad 6.

1° La S. tiene en sí y por sí el acto de ser
2° La S. está en un género de cosas
3° => En razón de su esencia y no de su acto de ser.
4° => Esencia es común - acto de ser es propio
[illegible] de la esencia al acto

Tercero: nada se pone en un género en razón de su acto de ser, sino en razón de su esencia, ya que es la esencia lo que hace ser esto o aquello. Cuarto: la razón de lo anterior es que el acto de ser de cada cosa es algo propio de ella y, en cambio, la razón de substancia puede ser común. Quinto: por tanto, el núcleo central de la substancia no está en su acto de ser, sino en la referencia que la esencia hace al acto de ser. Sexto: el acto de ser hace a una esencia ser en sí y no en otro como en su sujeto; y eso es la substancia.

En resumen, la substancia realiza plenamente la noción de ente: lo que tiene el ser en sí y no en otro. Lo específico de la substancia es tener el ser en calidad de sujeto. La substancia es también *per se*, por sí, pero ésta no es la nota característica de su definición.

> "Hay que decir que el nombre de substancia no significa sólo lo que es por sí, porque lo que es *esse* no puede, por sí, ser (o estar en) un género. (El nombre de substancia) significa *la esencia a la que compete ser* de ese modo, es decir, ser *per se*"[4].

De nuevo: es cierto que la substancia es lo que es en sí y por sí, pero esto no es su definición esencial. La verdadera definición, o descripción, es: "substancia es *aquello a lo que corresponde no ser en otro;* accidente es *aque-*

[4] *S. Th.*, I, q. 3, a. 5, ad. 1.

Definición Substancia = aquello a lo que corresponde no ser en otro

Accidente: aquello a lo que corresponde ser

llo a lo que corresponde ser en otro" [5]. Abundando más: "la definición o, mejor, la cuasi definición de substancia es: cosa que tiene la quididad de adquirir el ser, de corresponderle el ser en sí, no en otro" [6].

Para entender la substancia hay que "dirigirse" a la línea de la esencia; la esencia recibe el acto de ser con la singularidad de no ser en otro, sino en sí, en calidad de sujeto. Si nos dirigiésemos a la línea del acto de ser, no podríamos colocar a las substancias en géneros, como efectivamente lo están; porque —repetimos— el acto de ser es algo propio de cada ente y lo substancial, en cambio, puede ser común.

Del mismo modo, accidente no es "ser en un sujeto", sino "algo a lo que corresponde ser en un sujeto".

Esta insistencia en la línea de la esencia y no en el ámbito del ser está calcada de Santo Tomás. La razón de todo esto ya se ha dado varias veces: como la substancia puede ser algo común, su núcleo no puede estar en el acto de ser, que es algo propio de cada cosa; su núcleo debe ser una esencia a la que *le corresponde* ser en sí y no en otro, aunque, naturalmente, esto es posible por la referencia que la esencia dice al acto de ser, al acto que la constituye como *ens principale*.

[5] *Quodlibetales*, IX, q. 3, a. 5, ad 2.

[6] *In IV Sent.*, d. 12, a. 1, ad 2.

Santo Tomás vio bien cuánta claridad podría sacar de estas nociones en el trabajo teológico. "Puede suceder que aquello que corresponde a alguien según su esencia, no le ocurra, y esto por acción de la virtud divina; y así es manifiesto que hacer que el accidente esté sin substancia no es separar la definición de lo definido. Y si alguna vez se usa esa definición de accidente (ser en un sujeto), hay que entenderla en este sentido: aquello a lo que *le corresponde* ser en un sujeto" [7].

Se da un caso en el que los accidentes no son en un sujeto. En la Eucaristía, en virtud de la transubstanciación toda la substancia del pan se ha convertido en el Cuerpo y la Sangre de Cristo. Las especies —accidentes— permanecen sin sujeto, en virtud de la acción divina. El misterio no queda ciertamente explicado diciendo que accidente no es "ser en un sujeto", sino "aquello a lo que *le corresponde* ser en un sujeto", añadiendo que en este caso esa exigencia en la línea de la esencia ha sido quitada por la acción de Dios. No queda explicado el misterio, pero la razón puede así ilustrarlo de algún modo.

---

[7] *In IV Sent., loc. cit.*

3. Los accidentes

Como se acaba de ver, a la esencia del accidente corresponde ser en otro y no en sí; o, más propiamente, es accidente aquello a cuya esencia corresponde ser en otro. Los accidentes —ser sabio, ser alto, estar aquí, etc.— son determinaciones del ente y se dan, múltiples, en el sujeto. En muchos casos son determinaciones mudables de un sujeto permanente.

Sólo pueden darse en el sujeto: por eso se dice que son "modos secundarios de ser" o entes del ente. "Como el calor no es aquello que es, sino aquello por lo cual algo es caliente, así se dice que el calor no calienta, sino que es aquello por lo que lo caliente calienta" [8]. En otras palabras: el calor no es sujeto (en sí), sino un accidente del sujeto. Y lo mismo sucede en los demás accidentes.

Todas las substancias creadas tienen accidentes, que son formas que las perfeccionan. Tenemos de este modo que aunque los accidentes no puedan ser en sí, sino que tienen que ser en un sujeto, desde otro punto de vista perfeccionan a la substancia. Por ejemplo, la sabiduría no existe separada de los sujetos sabios; pero la sabiduría —el ser sabio— es un accidente que perfecciona a ese sujeto concreto.

[8] *De anima*, a. 19.

* No hay S sin A
* A no puede darse sin el sujeto
* Sin embargo perfeccionan a las S

Para Aristóteles y Santo Tomás, substancia y accidentes agotan todos los modos de ser. Resulta claro que la división entre substancia y accidentes es dicotómica: o se da el modo de ser sujeto o se da el modo de ser accidente (es decir, ser en otro como en su sujeto).

Con otros términos: el ente se divide en *predicamentos* según los diversos modos en que se da: substancia y accidentes. El accidente metafísico (predicamento) se funda en el modo de ser; pero se habla también de accidente lógico (predicable), que está fundado en el accidente metafísico o predicamento. *Predicar* es sinónimo de *decir de*, de *referirse a;* hablamos de predicamentos para referirnos a los modos de ser (reales) que observamos en la realidad. (Predicamento, en el lenguaje común, ha conservado este significado de importancia, entidad: "tiene mucho predicamento".) El predicable es algo lógico, pero no meramente gramatical; se refiere a conceptos, pero los conceptos se refieren, a su vez, a las cosas.

Como los accidentes se refieren siempre a un sujeto, veamos los tipos de accidentes que se dan, según lo que predicamos de un sujeto:

— de este sujeto A podemos predicar realidades que no son su esencia, pero que están *intrínsecamente* unidas a la esencia:

a) por parte de la materia: mide 1,80 cm. *(cantidad);*

ente = % en predicamentos = modos de ser
· substancia
· accidentes

b) por parte de la forma (de ser): es sabio *(cualidad);*
c) por respecto a otra cosa: es hermano de B *(relación);*

— de este sujeto A podemos predicar realidades que no son su esencia, pero que la ponen en relación con algo *extrínseco:*

a) el tiempo: A vive en el siglo XX: *quando;*
b) el espacio: A está aquí, ubicado y situado: *ubi, situs;*
c) una acción que el sujeto realiza *(acción);*
d) una acción que el sujeto padece *(pasión);*
e) el modo exterior de presentarse: *habitus* (queda en el refrán: "el hábito no hace al monje").

Tenemos así los nueve accidentes: cantidad, cualidad, relación, *quando, ubi, situs,* acción, pasión, *habitus.*

En Aristóteles se encuentra además otra división de realidades accidentales:

— los "propios": son algo causado por los principios de la esencia; por ejemplo, la risa: es propio de los hombres reír;

— las características que tienen causa permanente en el sujeto, y son:

* *inseparables* del sujeto: por ejemplo, ser hombre o mujer;
* *separables,* como andar, correr, estar sentado, etc. No siempre corro, no siempre ando, no siempre estoy sentado.

Obsérvese cómo para esta doctrina, el hecho de ser hombre o mujer es un accidente; la esencia humana se realiza plenamente tanto en un caso como en otro.

Con los nueve accidentes, más los propios y las características, tenemos el inventario de todas las circunstancias, por ejemplo, del hombre; podemos responder a todo lo que es: dimensiones, cualidades, lugar de nacimiento y de residencia, edad, qué hace, qué "sufre", cómo se presenta, etc.

4. LA TRIPLE RELACIÓN DE LA SUBSTANCIA AL ACCIDENTE

Es falso imaginarse la substancia como un "núcleo" y los accidentes como su "envoltura". Sin la substancia los accidentes no serían. La "sabiduría andante" (la sabiduría es un accidente del género de la cualidad) no se da; cuando se habla así es para referirse, precisa-

mente, a un sujeto que tiene esa cualidad de forma muy apreciable. La substancia (primera), el sujeto, el ente individual tiene una unidad, radicada en su único acto de ser.

La primera relación de la substancia al accidente es ésa: de servirle de vía para ser.

La segunda relación se expresaría así: la substancia es al accidente como la potencia al acto. Más tarde volveremos sobre estos conceptos; ahora bastará afirmar que el sujeto se actualiza por sus accidentes. Se ve muy claro en los accidentes *cualidad* o *acción;* las cualidades de un sujeto y las acciones que realiza lo perfeccionan, en el sentido de que actualizan algo que se queda en el sujeto.

La tercera relación parece estar en contradicción con la segunda: los accidentes son causados por la substancia. En efecto, para causar algo se necesita tener esa perfección en acto (si no sé tocar el piano no puedo "causar" la ejecución de esta sonata). La contradicción desaparece si nos fijamos en que, como los accidentes no pueden ser sino en el sujeto, actualizan un sujeto que ya tiene actualidad, que ya tiene una forma: precisamente la forma substancial. El ser de esa forma substancial es causa de los accidentes; pero, a la vez, las formas accidentales actualizan la capacidad de la substancia de ser *tanta,* o de tener estas cualidades, o de estar aquí, o de hacer esto, etc.

Santo Tomás: "El sujeto, en cuanto está en

1° relación: Servirle de vía para ser.
2° " : S es al A. como la potencia al acto
3° " : Los A. son causados por S.
porque la S le da el ser

potencia, es susceptible de formas accidentales; en cuanto que es en acto es productivo de esas formas"[9]. Todo esto se da al mismo tiempo; se trata de una prioridad metafísica; si la substancia no tuviese su *esse* propio, el accidente no sería, ya que el accidente consiste en *ser en otro*. Supuesta la substancia, con su *esse* propio, los accidentes son causados por ella; y, a la vez, esos mismos accidentes la actualizan.

Las críticas empiristas a la noción de substancia arrancan de una tergiversación incluso demasiado burda. Se han "imaginado" un "núcleo descarnado", que sería la substancia, y han concluido: eso no existe. Efectivamente, "eso" no existe, pero "eso" no es la substancia. El análisis metafísico parte del sujeto real, del ente concreto. En ese ente advierte que se dan realidades como el ser tanto, o cuál, o el estar aquí o el hacer esto o lo otro. Esas realidades no se dan "separadas" del sujeto: se dan en el sujeto; el sujeto se deja ver precisamente por esos accidentes. Pero la suma de esos accidentes no "hacen" la substancia, por la sencilla razón de que los accidentes no tienen otro modo de ser que el de ser "en algo"; ese algo es la substancia. Sin la substancia, los accidentes no serían, y de hecho en la realidad de la naturaleza nunca encontraremos los accidentes cantidad,

---

[9] *S. Th.*, I, q. 77, a. 6.

cualidad, etc., "sueltos", sino sujetos que son extensos, con cualidades, etc.

5. Prioridad de la substancia respecto a los accidentes

Escribe Santo Tomás:

"Esta es la diferencia entre la definición de la substancia y la de accidente, a saber: que en la definición de substancia no se incluye nada que esté fuera de la substancia de lo definido. En efecto, cada substancia se define por sus principios materiales y formales [por ejemplo, la substancia humana: cuerpo viviente racional]. En cambio, en la definición del accidente entra algo que está fuera de la esencia de lo definido; y ese algo es el sujeto. Es preciso, por tanto, incluir al sujeto en la definición del accidente. Definición significa decir qué es la cosa; la substancia es algo completo en su ser y en su especie; el accidente, en cambio, no tiene un ser completo, sino que depende de la substancia"[10].

La prioridad fundamental de la substancia respecto a los accidentes es prioridad *en cuanto al ser*. De esa prioridad se derivan otras: la prioridad en cuanto a la definición, como se deduce del texto citado antes: el accidente se define por la substancia. O, en otras palabras,

[10] *In II De anima*, lect. 1, n. 213.

en la definición de cualquier accidente entra la substancia.

La substancia es anterior también *en el conocimiento*, aunque es preciso entender bien qué se quiere decir con esto. De lo primero de lo que se tiene conocimiento —aunque confuso— es del compuesto de substancia y accidentes; después, el conocimiento de los accidentes (cantidad, cualidad, etc.) nos lleva a conocer la esencia del objeto; y, finalmente, conocida ésta, obtenemos un mejor conocimiento de los accidentes que nos han conducido a ese conocimiento de la esencia. Que la substancia es anterior en el conocimiento se infiere fácilmente de la realidad de que los accidentes no pueden ser sin la substancia; pero, esto supuesto, nada obsta —y es lo más ordinario— que la substancia sea conocida precisamente por los accidentes.

Aristóteles y Santo Tomás hablan incluso de una tercera clase de prioridad de la substancia respecto a los accidentes: la *prioridad en el tiempo*. Esta afirmación hay que entenderla en su exacto alcance. "Ninguno de los accidentes es separable de la substancia; sólo la substancia es separable de los accidentes. En efecto, ningún accidente se puede hallar fuera de la substancia, pero *alguna* substancia se encuentra sin accidentes"[11]. ¿De qué substancia se trata?

[11] *In VII Metaphy.*, 1, n. 1257.

4ª prioridad en el tiempo
• Subst. sin Accid = Dios
• S es anterior a algunos Accidentes

No, como resulta claro, de los entes creados, que son ya *con* substancia y accidentes, son substancia y accidentes. Pero la substancia de Dios es una substancia sin accidente alguno, porque (como se verá más adelante) la composición de substancia-accidente implica composición de potencia-acto y en Dios sólo hay acto, es el Acto puro, el puro acto de Ser sin limitación alguna.

En el ente ya constituido, es obvio también que la substancia es anterior, en el tiempo, a algunos accidentes. Un sujeto realmente existente puede carecer de la cualidad "virtud de la fortaleza", y puede adquirirla. Esa adquisición —que es un *post*— resulta posible porque antes existe el sujeto, la substancia.

De las cuatro prioridades de la substancia respecto a los accidentes (en el ser, en el conocimiento, en la definición, en el tiempo), la principal y origen de las otras es la prioridad en el ser.

6. EL SER ("ESSE") DE LOS ACCIDENTES ES "SER-EN-EL SUJETO"

"Las cosas que no subsisten *per se,* sino en otro y con otro, como son los accidentes (...), no tienen ser de modo que sean verdaderamente, sino que a ellas se les atribuye el ser" [12].

---

[12] *Quodlibetales*, IX, q. 2, a. 3.

Este no subsistir en sí mismos es lo que obliga a negar a los accidentes el ser propio y verdadero. "La noción de accidente contiene algo de imperfección, porque el *esse* de los accidentes es *in-esse* (ser-en) y depender, y entrar en composición con el sujeto"[13]. Los textos en este sentido son abundantes y confirman una experiencia común: "el accidente no da el ser al sujeto, sino el sujeto al accidente"[14]. *Ser* es aquí el acto de ser constitutivo y fundamental; ese acto de ser corresponde al sujeto, y los accidentes lo tienen por participación de la substancia, del sujeto.

Que los accidentes no tengan el ser en sentido propio y verdadero no quiere decir que no sean: son, pero en la substancia. Su *ser* es ser-en-el sujeto.

La metafísica confirma la evidencia de que los accidentes son algo real. La "realidad" de un accidente está constituida por la conjunción de su forma peculiar (forma accidental) con la inherencia en el sujeto que le da el *esse*. No es lo mismo la forma accidental de la *altura* que la forma accidental de la *blancura*. Pero esas formas accidentales tienen realidad gracias a que participan del único ser del sujeto.

El *ser* y el *hacerse* (*esse* y *fieri*) son algo propio de lo que tiene el ser, de lo subsistente en

[13] *In I Sentent.*, d. 8, q. 4, a. 3.

[14] *De princip. naturae*, c. 1, n. 339.

• ser A → ser en sujeto
⇒ participa del ser del sujeto
⇒ son reales
⇒ A no se corrompen → S lo que se hace o corrompe

su ser. Se ha visto ya que los accidentes tienen el ser en la substancia; por tanto, los accidentes no se "hacen" ni se corrompen; es la substancia la que se hace o deja de ser *según tal o cual accidente*. Cuando un sujeto cambia según el accidente cualidad (por ejemplo, se hace más sabio), no es "la cualidad sabiduría" la que crece, sino que el sujeto crece *en* sabiduría. Si, por poner una hipótesis absurda, sólo quedase en el mundo una persona que supiese tocar el piano, si esa persona perdiese esa capacidad, la capacidad desaparecía del planeta, porque estaba vinculada a un sujeto, *era en él*. Si esa capacidad tuviese una subsistencia "en sí", permanecería vagando no se sabe dónde.

El accidente, en definitiva, dice siempre razón de ser-en-otro. Por eso, un accidente no puede nunca ser sujeto; sujeto es sólo la substancia. Sin embargo, se puede usar, en algún sentido, el término de sujeto referido a un accidente, cuando, mediante él, el sujeto recibe o "emana" otro accidente. Así, por ejemplo, se dice que la superficie (que pertenece al accidente cantidad) es sujeto del color (que pertenece al accidente cualidad). También se observa que algunos accidentes son causas de otros; por ejemplo, el hecho de estar al sol es causa de que la piel se broncee. En esos casos se puede decir que un accidente funciona *en cierto modo* como sujeto de otros accidentes. Esto quiere decir, en definitiva, que la razón observa un

- Cambio [illegible] lo sobre el sujeto
se hace en él -

cierto orden en los accidentes y que en ese orden el primero es el accidente cantidad, que hace al sujeto extenso y cuanto.

7. Estudio del accidente "relación"

El lenguaje ordinario está sembrado del uso del término relación. Se habla de relaciones filiales, de relaciones matrimoniales, de relaciones sociales, políticas, profesionales, etc. Se establecen relaciones internacionales; dos personas entran en relación o rompen las relaciones. Todo está relacionado con todo. Todo se relaciona.

La relación es un accidente. Los que se relacionan son los sujetos. La relación es algo que le ocurre al sujeto: que se relaciona con otro.

La definición de relación es *ordo unius ad aliud:* orden o referencia de una cosa a otra. Es quizá el accidente con menos entidad. La substancia expresa algo en sí; la cantidad o cualidad expresan algo que permanece en el sujeto. La relación es un simple "referirse a". Nada se "añade" al sujeto cuando se pone en relación a... Pero que es algo real se muestra porque el sujeto referido a... adquiere obligaciones, modos de comportamiento, etc., que antes no tenía.

La relación puede ser *real* o de *razón.* Hay relación real "cuando alguna cosa, según su

naturaleza, se ordena a otra, o cuando dos cosas se ordenan entre sí"[15]. Así la relación del padre a su hijo o del hijo a su padre es real, basada en un hecho tan real como la generación. La relación se dice de razón cuando no tiene directamente una base en la realidad; existe esa relación en el entendimiento que establece una referencia lógica entre dos cosas. Por ejemplo, cuando el hombre se compara al animal como la especie al género. Estas relaciones de razón son muy usadas en poesía: cuando escribo que "la estrella es un ojo del firmamento", establezco una relación entre "estrella" y "ojo": una relación metafórica, no real.

La relación es uno de los predicamentos más importantes, cuando la metafísica funciona como instrumento de la teología. A través de la metafísica de la relación se puede ilustrar algo el misterio de la Trinidad (las relaciones trinitarias) y la referencia de la criatura al Creador.

a) *Requisitos de la relación real*

Para que exista entre dos cosas una relación real (piénsese en la relación de un hijo a su padre) hace falta:

— un sujeto (hijo) y un término (padre) reales;

[15] *S. Th.*, I, q. 28, a. 1.

— un fundamento real que es causa de la relación (la generación) y distinto realmente de ella (la generación es el fundamento de la relación filial; no es la misma relación);

— distinción real entre el fundamento (la generación) y el término (el padre); que no sea —la generación— algo sólo pensado, de razón;

— los dos extremos de la relación, en cuanto tales extremos de la relación, son simultáneos y conocidos simultáneamente (para hablar de relación filial —del hijo a su padre— hay que "dar" con la realidad simultánea de esos dos términos).

b) *División de la relación real*

Según sean los modos posibles de que una cosa se ordene a otra, habrá otros tantos tipos de relación real. Como la relación es un orden, esos modos pueden ser:

— orden según el ser: cuando una cosa depende en su misma existencia de otra. Los sentidos, por ejemplo, conocen gracias a los objetos sensibles; luego hay una relación real de los sentidos a los objetos sensibles;

— orden según la acción y la pasión. Cuando una cosa recibe algo de otra, o cuando una cosa confiere algo a otra, existe una relación

real según la acción y la pasión. Lo que es enfriable se relaciona realmente con lo que lo enfría. Lo que es digerible está en relación real con lo que lo digiere;

— orden según la cantidad: la cantidad de una cosa puede ser medida por la de otra. Así, el número 27 puede ser medido por el 3.

c) *Naturaleza metafísica de la relación*

Como todo accidente, la relación es un *esse-in;* es un accidente de un sujeto, algo que inhiere en un sujeto. Sin embargo, la relación, si se considera formal o propiamente, es el simple "referirse a..." *(esse ad).*

La consideración más importante que puede hacerse sobre la relación es precisamente ésta: siendo su razón propia y formal el *esse ad,* la simple referencia, puede ser considerada prescindiendo del *esse-in.* Este prescindir "deja" a la relación en un estado en el que no se indica ni perfección ni imperfección. Es, insistimos, la pura referencia. En ese estado de simple *esse ad,* la relación es una realidad que puede ser atribuida a Dios.

Cuando se atribuye a Dios la relación no puede ser un accidente, porque el accidente implica imperfección. Por tanto, las relaciones en Dios (Paternidad, Filiación, etc.) no son acci-

dentes, sino que se identifican con la misma esencia divina (relaciones substanciales). Gracias a la metafísica de la relación, Santo Tomás construyó una gran parte del tratado sobre la Trinidad. Entre otros muchos textos, puede leerse éste: "Todo lo que en la criatura tiene un ser accidental, trasladado a Dios tiene ser substancial, pues nada hay en Dios a la manera de accidente en un sujeto; todo lo que hay en Dios es su esencia. Luego por lo mismo que la relación en las cosas creadas tiene un ser accidental en el sujeto, la relación que existe realmente en Dios tiene el ser de la esencia divina y se identifica absolutamente con ella" [16].

En la literatura de la escolástica posterior a Santo Tomás se ha hablado de la existencia, en el orden de lo creado, de "relaciones trascendentales". Casos concretos de esas relaciones serían las de materia y forma, potencia y acto, la criatura y el Creador. Es preciso conocer que Santo Tomás no utilizó nunca esa terminología, que tampoco se encuentra en Aristóteles. Y hay razones de peso para no emplear esa expresión. Veamos sólo algunas: a) el orden existente entre los principios metafísicos potencia y acto (o materia y forma) no cumple las condiciones que han de darse en toda relación para que sea real (cfr. *supra,* a) *Requisitos de la relación real);* b) tampoco puede encuadrarse ese

---

[16] *S. Th.,* I, q. 28, a. 2.

orden en la noción de trascendental, de propiedades universales del ente (cfr. *infra).*

Por otra parte, es indudable que existe una relación de la criatura al Creador, relación basada en un fundamento real, la Creación. Esa relación es accidental, es un accidente, pero un accidente necesario.

Ordinariamente concebimos al accidente como algo "accidental", que se da, pero podría no darse. Sólo por "accidente" un hombre ha nacido aquí y no en otro lugar; es blanco y no negro. Sin embargo, también encontramos en la realidad accidentes que son, en cierto modo, necesarios. Fijémonos, por ejemplo, en el accidente cantidad de cualquier ente corpóreo. Ese ente es gracias a su acto formal o forma substancial; la cantidad de ese ente corpóreo es un accidente realmente distinto de la materia y de la forma; pero la cantidad es un accidente necesario para que se dé el individuo o ente corpóreo real.

III. LA COMPOSICION FUNDAMENTAL EN TODO ENTE CREADO: POTENCIA Y ACTO

Potencia y *acto* son términos muy usuales, que provienen de la metafísica aristotélica. Aristóteles utilizó las correspondientes palabras griegas para denominar realidades que descubrió en el examen de algo tan común como el movimiento. Sigamos el mismo camino.

1. La experiencia del movimiento

En el ámbito corpóreo, tan familiar al hombre, la experiencia del movimiento y del cambio es universal. Esa experiencia implica una nueva mostración de la verdad del principio de no-contradicción. Si "estar aquí" fuese lo mismo que "estar allí", no existiría el movimiento

local. Si "tener cinco kilos más" fuese lo mismo que "tener cinco kilos menos", no existiría la experiencia de la obesidad.

El movimiento es una experiencia que permite advertir la realidad de la potencia y del acto. En efecto, hay cosas capaces de realizar o de recibir determinaciones que antes no tenían; y también: ciertas capacidades o potencias pertenecen a una cosa y no a otras. El hombre puede estar en potencia de convertirse en sabio; una piedra, por más que se empeñe, no lo logrará. No tiene esa potencia.

Podemos decir, en una primera aproximación:

a) potencia es aquello que puede ser algo y no lo es;
b) acto es aquello que ya es;
c) movimiento es el paso de la potencia al acto correspondiente; el movimiento de la sabiduría es el paso del poder ser sabio a ser sabio efectivamente.

2. El movimiento: paso de potencia a acto

El movimiento es una realidad y, por tanto, acto. Aristóteles lo llamó *acto imperfecto de lo imperfecto*. ¿Por qué imperfecto? Es más perfecto que la potencia, pero menos perfecto que

el estar en acto, que es el término del movimiento. El acto de llegar a saber es más perfecto que el poder saber, pero menos perfecto que el saber (que el acto efectivo de saber). Acto imperfecto *de lo imperfecto*. ¿Qué es lo imperfecto? Es el ente en potencia.

Otras definiciones —o, mejor, ilustraciones— del movimiento: "acto del ente en potencia en cuanto que está en potencia"; "acto del móvil en cuanto que es móvil" [1]. El *en cuanto que* es precioso: el movimiento es el acto de la movilidad de lo que está en potencia; pero sólo puede moverse en cuanto que está en potencia; si estuviese en acto, respecto a eso, no se movería. Estaría.

Hay muchos tipos de movimiento: a) el de un sujeto a otro distinto: generación, corrupción; b) el de un sujeto que está en cierto estado al mismo sujeto en otro estado: se traslada de un lugar a otro (movimiento local); se altera en sus cualidades (alteración); cambia en magnitud (aumento o disminución).

En realidad la generación, la corrupción, la creación y la aniquilación no son movimientos. En la generación y en la corrupción no se da un tránsito, sino un cambio instantáneo (se trata, naturalmente, del *momento* en el que empieza a aparecer lo que antes no existía o del *momento* en el que *a* se corresponde en *b*, aunque

[1] *In III Phys.*, 2, 4.

Tipos de movimientos = a) Sujeto a otro distinto → cambio [illegible]

b) mismo sujeto con cambio de [illegible] → M. Local

esto no obsta para que previamente haya habido un proceso favorecedor de esa generación o corrupción. La corrupción es lo contrario de la generación; si la generación no es movimiento, tampoco lo es su contrario, la corrupción.

En la creación (o en la aniquilación) tampoco hay movimiento, o tránsito de potencia a acto. La creación es poner algo donde antes no existía nada. La aniquilación es quitar todo lo que antes existía. Los "momentos" de la generación, de la corrupción, de la creación, de la aniquilación son grandes realidades y, por eso, misteriosas. La metafísica, en el estudio del movimiento —para hacer ver la potencia y el acto—, prefiere partir del movimiento que se observa con más frecuencia, de lo más común: del movimiento local.

Del movimiento local se pasa fácilmente a los otros tipos de movimientos o de cambios: las alteraciones, las pérdidas o ganancias de algo, los aumentos y disminuciones, etc., y toda esta experiencia del movimiento sirve para que aflore la noción principalísima de acto. Se trata de entender qué es el acto. Y escribe Santo Tomás: "Entre todos los actos, lo que nos es más conocido, lo que más aparece es el movimiento. Y, por tanto, a él le fue impuesto, el primero, el nombre de acto; y de él derivó el nombre a los demás actos" [2].

---

[2] *In IX Metaphy.*, 3, n. 1805.

En el movimiento se observa el arranque (potencia) y el término (acto); y, como ya se vio, lo que es propiamente el movimiento: el paso de la potencia al acto. En el movimiento se advierte también un sujeto que mueve y otro que es movido: y de ahí se extrae la distinción de potencia activa y potencia pasiva (cfr. *infra).*

Cuando la observación se hace sobre los movimientos de entes vivos y espirituales (por ejemplo, el hombre), se nota una mayor complicación y riqueza en el análisis. Así, en el conocimiento humano, pueden considerarse dos niveles de potencia y acto. El primer nivel es el del paso de la ignorancia (potencia pasiva) a la ciencia (acto); el segundo es el paso de la posesión habitual de la ciencia (potencia activa) a su ejercicio actual (acto). Lo que quiere decir, en otras palabras, que estamos siempre pasando de la ignorancia a la ciencia y que la ciencia es ignorancia respecto a más ciencia; que no acabamos nunca de aprender. Esta humildad de fondo —sin la cual no existe progreso científico— es metafísica: porque es incalculable la potencia que puede ser acto.

3. Acto es perfección

Todo —menos Dios— está compuesto de potencia y de acto. Nuestro conocimiento versa siempre sobre actos de algo que está *en poten-*

cia, sobre actos de una *potencia,* sobre actos limitados por la *potencia* de la que es acto. Pero el acto, de por sí, significa perfección, ilimitación.

Un acto es limitado cuando no tiene toda la perfección que le corresponde o no la tiene en todas sus formas posibles. Pero el acto, de suyo, no implica limitación alguna. Acto, en efecto, no incluye negación de sí mismo; acto es afirmación de realidad. El acto de ser sabio no implica la negación de ser sabio: si lo implicase sería, a la vez, y bajo el mismo aspecto, en el mismo sujeto, perfección y no perfección: lo que va en contra del principio de no-contradicción. Insistimos: en la realidad encontramos siempre actos limitados, pero no porque, de sí, el acto implique limitación, sino porque de hecho está limitado.

La razón puede inferir la existencia de un Acto Puro, a través del movimiento que observa en las cosas. Este es el camino de la primera vía tomista para demostrar la existencia de Dios:

> "Es cierto —y consta por el testimonio de los sentidos— que en el mundo hay cosas que se mueven.
>
> Pues bien: todo lo que se mueve es movido por otro, ya que nada se mueve más que en cuanto está en potencia respecto a aquello hacia lo cual se mueve. En cambio, mover implica estar en acto, ya que mover no es otra cosa que hacer pasar algo de la

- acto → perfección → ilimitado
→ no perfección total → limitado

potencia al acto, y esto no puede hacerlo más que lo que está en acto. (Ejemplo: lo caliente en acto —el fuego— hace que un leño, que está caliente en potencia —que puede ser calentado—, pase a estar caliente en acto.)

Ahora bien: no es posible que una misma cosa esté a la vez en acto y en potencia respecto a lo mismo. (Ejemplo: lo que es caliente en acto no puede ser caliente en potencia, sino que en potencia es, a la vez, frío.) Es, pues, imposible que una cosa sea a la vez y por lo mismo motor y móvil, como también lo es que se mueva a sí misma.

Por consiguiente: todo lo que es movido, es movido por otro. Pero si lo que mueve a otro es, a su vez, movido, es necesario que lo mueva un tercero y a éste un cuarto.

Mas no se puede seguir indefinidamente, porque así no habría un primer motor y, por consiguiente, no habría motor alguno, pues los motores intermedios no mueven sino en virtud del movimiento que reciben del primero. (Ejemplo: un bastón nada mueve si no lo impulsa la mano.)

Por consiguiente: es necesario llegar a un primer motor que no sea movido por nadie; y éste es el que todos entienden por Dios" [3].

4. El acto es limitado por la potencia en la que es recibido

El acto no puede ser limitado por otro acto; en efecto, el acto no es nunca límite, sino ten-

[3] *S. Th.*, I, q. 2, a. 3.

dencialmente ilimitación, perfección; el acto que encontramos en la realidad es perfección limitada.

El acto no puede ser limitado por la causa eficiente, por el agente del acto: la causa eficiente causa el efecto, pero según la esencia y las posibilidades —las virtualidades— del efecto. Ningún agente natural puede hacer que un gorila escriba poesías.

El acto sólo puede ser limitado por la potencia en la que es recibido. El fuego (acto) es limitado por la potencia (leña: lo cálido en potencia) en que es recibido. Con la potencia que lo limita, el acto forma el ente concreto. Si el acto puro es infinito y único, toda perfección limitada implica, por tanto, composición de acto y potencia. Esta limitación del acto se dice tener el acto "por participación". Escribe Santo Tomás: "Como aquello que tiene fuego pero no es el fuego, está en fuego por participación, así aquello que *tiene ser* y *no es el ser, es ente por participación*" [4].

Sobre esta última afirmación gira toda la metafísica.

La composición de acto y de potencia es la característica común de todo lo creado: materiales, seres vivientes no racionales, racionales, naturalezas angélicas. Sólo Dios es Acto Puro, acto sin potencia alguna que lo limite, perfec-

[4] *S. Th.*, I, q. 3, a. 4.

ción ilimitada, Ser. Aún Santo Tomás: "Ninguna criatura es su ser, sino que tiene ser... Aquello que tiene el ser absoluto y de ningún modo recibido en algo, sino que él mismo es su ser, eso es lo infinito" [5].

5. Acto y potencia se distinguen realmente entre sí

Respecto a una perfección cualquiera —por ejemplo, la ciencia—, la potencia (poder ser científico) es lo determinable; el acto (ser científico) es lo determinado. Son distintos porque una misma realidad no puede ser y no ser a la vez según la misma perfección. Aquello que puedo llegar a ser no lo soy aún; y cuando lo soy, en aquello, ya no estoy como antes. Lo que no obsta para que esté en potencia para otra cosa: en el caso del ejemplo, para un aumento de ciencia. Estoy en potencia de saber que $4 \times 4 = 16$ mientras estoy en condiciones de saberlo y no lo sé; cuando sé que $4 \times 4 = 16$ tengo esto en acto; y estoy en potencia para saber que $4 \times 5 = 20$.

La realidad de la potencia estriba en estar ordenada al acto. Su realidad es su "capacidad de acto". Hay que entender esto bien: no se trata de que la potencia sea algo absoluto y

[5] *In I Sent.*, d. 43, q. 1, a. 1.

Potencia: lo determinable.
Acto = lo determinado.
relación de orden

"previo" a lo que añadiría una simple relación al acto. Absolutamente hablando, sin acto no hay potencia. Potencia, por tanto, es una ordenación real: la que se da entre lo realmente determinable y lo realmente determinante.

6. Prioridad del acto

Lo anterior se entiende aún mejor refiriéndonos a la prioridad del acto respecto a la potencia.

La realidad *acto* es indefinible; no se demuestra: se advierte, sin más, en la realidad. La potencia, en cambio, se define por el acto; nos referimos al "constructor" como al que "está en potencia de construir". Por tanto, ya en la misma noción, el acto es anterior a la potencia.

El acto es también anterior, absolutamente hablando, a la potencia según el tiempo. Escribe Santo Tomás: "Aunque en uno y en el mismo ente que pasa de la potencia al acto sea anterior, en el tiempo, la potencia al acto, absolutamente hablando el acto es anterior a la potencia, porque lo que está en potencia no pasa al acto si no es por la acción de un ente en acto"[6].

El acto es primero en perfección, como ya

[6] *S. Th.*, I, q. 3, a. 1.

1º por definición: acto = se muestra
potencia = se define en relación al acto
2º por tiempo = antes potencia – acto

resulta obvio: "las cosas que son posteriores en la generación son primeras si se atiende a la substancia, es decir, a la perfección, porque la generación siempre procede desde lo imperfecto hacia lo perfecto, como el hombre es posterior al niño, en lo que se refiere al momento de la generación, porque el hombre se hace del niño"[7]. En cambio, si se atiende a la perfección humana, el hombre es primero que el niño; en el hombre se encuentra "hecha"; en el niño, "haciéndose".

7. Potencia activa y potencia pasiva

Hay dos sentidos de potencia: activa y pasiva. Y estas nociones surgen también del análisis del movimiento. En efecto, en el movimiento podemos observar un motor y un móvil; en el motor está la capacidad de obrar, la acción; en el móvil, la capacidad de ser movido, de "soportar" la acción del otro, de "padecerla"; y esto último se llama propiamente pasión.

La potencia activa es el principio que da origen al movimiento del cambio hacia la constitución de otra cosa en cuanto que efectivamente otra. Este es el sentido más común del término potencia: capacidad de obrar. Así lo entendemos al hablar de alguien que tiene un

---

[7] *In IX Metaphy.*, 8, n. 1856.

potencia → activa = capacidad de obrar
= acto = acción realizada
→ pasiva = padecer

gran potencial, que es capaz de producir cosas, de transformar, etc. Aunque estas acepciones sean versiones comunes de la noción metafísica, están íntimamente relacionadas con ella. El acto correspondiente a la potencia activa es la acción. En otras palabras: metafísicamente, la potencia activa quiere decir acto, porque un ente sólo puede obrar en la medida en que está en acto.

Nos encontramos aquí con una realidad metafísica que puede atribuirse a Dios, como escribe con frecuencia Santo Tomás: "La razón de principio activo corresponde a la potencia activa. En efecto, la potencia activa es el principio de la acción sobre otro; la potencia pasiva es el principio del padecer por obra de otro, como dice el Filósofo. Se deduce, por tanto, que en Dios existe máximamente la potencia activa... La potencia activa no es algo opuesto al acto, sino que se funda en él: porque cada uno obra según está en acto" [8].

La potencia pasiva es, en cambio, la capacidad de ser movido por otro. Esta potencia es irreducible al acto y se contrapone a él como algo realmente distinto de él. El hecho de que sea distinta no excluye —al contrario— que en un sujeto puedan coexistir la potencia activa y la potencia pasiva. ¿Qué es metafísicamente un compuesto? Una unidad de potencia y acto.

---

[8] *S. Th.*, I, q. 25, a. 1.

Esa unidad exige que, proporcionalmente, los principios componentes estén entre sí en relación de potencia-acto.

En otras palabras: la potencia pasiva presupone la activa, ya que la pasión presupone la acción y ésta depende del acto. No se da potencia pasiva sin potencia activa y esto, que podría parecer un cierto tipo de identificación, indica realmente una distinción.

La distinción se advierte con toda claridad cuando los dos sujetos del movimiento son distintos: uno pone la potencia activa y el otro está padeciendo la acción del primero. ¿Y si se considera un solo sujeto? También en ese caso resulta claro que ningún ente es agente y paciente a la vez y bajo el mismo aspecto. ¿Qué pensar entonces —el ejemplo es de Santo Tomás— del dicho "médico, cúrate a ti mismo"? Es cierto, responde, pero se cura a sí mismo no en cuanto médico, sino en cuanto enfermo. Hay, por tanto, siempre, algún tipo de distinción, de composición, de compaginación de una cosa con la otra.

IV. SOBRE LA ESENCIA

Se ha visto ya qué es la substancia. Se trata ahora de dilucidar cuál es su estructura intrínseca, formal, lo que formal y propiamente la constituye. ("Formal" en un sentido parecido al de formalizar algo, constituirlo *esencialmente;* lo formal es lo serio.)

La estructura formal de la substancia es la esencia. La definición de esencia es: aquello *por lo que* la cosa es *lo que* es. Continuamente nos preguntamos: ¿cuál es la esencia de esto?, ¿qué es esto en esencia?, ¿se trata de algo esencial?, ¿en qué consiste esencialmente? Todas estas expresiones apuntan al sentido metafísico de esencia.

1. Aclaraciones terminológicas

La esencia recibe diversos nombres. Son sinónimos; se distinguen por el matiz, por el ángulo desde el cual la inteligencia analiza la esencia. Esos nombres son:

— *quididad:* lo significado por la definición; cuando preguntamos por la esencia preguntamos por el qué es *(quid est);* un latino diría la "quidditas", de ahí quididad;

— *naturaleza:* es la esencia considerada en cuanto principio de operaciones. "Su naturaleza le lleva a hacer esto";

— *lo universal:* es la esencia universal; el universal "la esencia humana", el universal "árbol".

La mejor definición de esencia es la... esencial: aquello *por lo que* y *en lo que* el ente (este ente concreto) tiene el ser, tiene el acto de ser.

2. Esencia y substancia

La substancia es llamada *ente principal,* porque tiene una esencia a la que corresponde ser en sí y no en otro como en su sujeto. Por la

esencia el ente es colocado en un género (por ejemplo, animal) y en una especie (por ejemplo, hombre); la esencia determina el modo de ser. Por eso, el término esencia corresponde propiamente sólo a la substancia; los accidentes no tienen esencia, en sentido propio. En definitiva: esencia es también sinónimo de substancia.

Con otras palabras: la esencia es la estructura formal de la substancia. La esencia del hombre es la "animalidad racional"; es decir, en la esencia humana se incluye lo que especifica al género (animal): la diferencia específica. Se puede decir que la substancia es la esencia específica, sólo en el sentido de substancia segunda. Realmente, es decir, tal como se encuentra en la realidad, sólo debe llamarse substancia al individuo. La esencia, como estructura formal de la substancia, no es una "tercera cosa" entre la especie y el individuo; es el principio formal de la especie y del individuo. Pero quede claro que podemos hablar de la especie (universal) y referirnos a ella —como lo hacemos habitualmente, también en el lenguaje común— porque existen individuos. Puedo hablar de la "especie humana" porque existen individuos concretos, reales.

¿No es real entonces la esencia universal? Es real en los individuos. Y porque es real en los individuos, cuando nos referimos a la especie humana —o a una especie animal determi-

nada, o a esta especie de planta, etc.— nos referimos a algo real.

3. Constitución metafísica de la esencia en las substancias corpóreas

El término esencia puede aplicarse a Dios. Pero en Dios —como acto puro— no puede darse composición alguna. La esencia de Dios es simplicísima: es su mismo Ser, es Ser sin limitación alguna.

En las substancias corpóreas la esencia es resultado de una composición de *materia* y de *forma substancial*. ¿Cómo se advierte esto? A través de la experiencia de los cambios substanciales: algo corpóreo, material por tanto, deja de ser esto y se hace aquello otro; continúa la materia y adquiere otra forma; luego entre materia y forma se da una distinción real: son principios reales que entran en la composición de la substancia corpórea.

La forma no es toda la esencia de la substancia corpórea, sino sólo su principio formal. En la substancia corpórea, la materia se comporta como potencia; la forma, como acto. Se trata, por tanto, de una concreción de la composición intrínseca a todo ente creado (potencia y acto).

Al tratarse de una concreción, las relaciones que ya se vieron que se dan entre potencia y acto se verifican también entre materia y for-

ma. La primacía corresponde a la forma (acto). Por eso, se puede afirmar que las esencias de las substancias corpóreas, aunque compuestas de materia y de forma, están determinadas metafísicamente por la forma, pues el ser es recibido en la esencia a través de la forma, que es acto en su orden. "Se detecta tal relación entre la materia y la forma que la forma da el ser a la materia; por tanto, es imposible que exista una materia sin forma alguna; pero no es imposible que exista una forma sin materia. La forma, en su constitución como tal forma, no depende de la materia" [1]. Lo mismo sucedía con el acto; lo encontramos en la realidad limitado por una potencia (pasiva); pero de por sí el acto dice ilimitación.

En la definición de una esencia —por ejemplo, de la esencia humana: "animalidad racional"—, hay partes (la animalidad: cuerpo viviente; la racionalidad, inmaterialidad); pero la esencia es una e indivisible; y, efectivamente, no se pueden separar en el hombre la animalidad de la racionalidad. Las partes de la definición se distinguen sólo con la razón; realmente son una sola cosa con la esencia. La forma es acto *de* la materia y hace que forma y materia formen una *unidad*. Luego el ser y la unidad de las substancias compuestas les vienen del acto formal.

---

[1] *De ente et essentia*, c. 4, n. 24.

4. Mutua relación entre materia y forma

De lo anterior se pueden extraer las siguientes conclusiones:

a) *Materia y forma se relacionan como la potencia y el acto*

La materia es el principio determinable y la forma es el principio determinante de la esencia. La experiencia del cambio substancial —esto se hace formalmente ceniza después de haber sido formalmente madera ardiendo— manifiesta que la materia es potencia respecto a la forma. De la potencia (pasiva) de ser ceniza y del acto (forma) de serlo (pasando por el movimiento del "arder"), se constituye ese ente que es la ceniza.

b) *La materia es a causa de la forma y no al contrario*

La materia es ente en potencia: es sólo por la participación de la forma. En efecto, una causa puede tener el ser independientemente de que lo tenga o no lo tenga su efecto; entre materia y forma, sólo la forma puede ser causa. Porque la forma no exige de sí la materia; y, en cambio, la materia exige la forma. No puede haber materia sin forma. "Que la materia pu-

diera ser sin la forma implicaría contradicción, porque el ser de la materia exige tener un acto: ese acto es la forma" [2].

Un caso concreto: en este hombre, su cuerpo es a su alma como la materia a la forma. En este hombre hay un único ser: el que, a la materia, confiere la forma. No cabe separar en este hombre la materia (cuerpo) de la forma (alma). Si se separan —con la muerte— lo que "queda" no es hombre: es materia sin alma y alma separada. El cuerpo es para el alma y no el alma para el cuerpo. Pero siempre dentro de la unidad humana: por ser alma de un cuerpo, el alma está condicionada por la concreta y determinada estructura del cuerpo humano.

c) *La unión materia-forma es inmediata*

No existe —ni se necesita— ningún "ligamento" o "mecanismo de unión" entre la materia y la forma; la unión es inmediata, como se unen la potencia y el acto. Materia y forma no son dos "cosas" que se unen para formar una "tercera"; son los dos principios metafísicos de algo uno, el ente concreto. En el caso del hombre, no existe una "cosa" —el cuerpo— que es unido a otra "cosa" —el alma—; desde el principio existe todo el hombre: la unión de cuerpo y alma.

[2] *Quodlibetales*, III, q. 1, a. 1.

Para unir materia y forma se necesita, en cambio, una causa agente que pueda hacer que la potencia quede actualizada por el acto. ¿Por qué? Porque el efecto no da razón sin más de sí mismo. "Para que una cosa sea forma substancial de otra se requieren dos condiciones. La primera es que la forma sea principio substancial del ser de aquello de lo que es forma; y digo principio formal, no factivo; principio por el que una cosa es (lo que es) y se denomina ente" [3].

Se necesita, por tanto, una causa agente que realice lo que, por naturaleza, puede ser realizado.

En el caso del hombre: la unión entre materia y forma (cuerpo y alma) no se realiza por sí sola; necesita una causa agente. Toda la diversidad entre la concepción materialista y la espiritualista reside ahí: el hombre no es "un viviente más"; la naturaleza —por sí sola— no puede unir un cuerpo mortal con un alma inmortal. Es necesario, en cada caso, la intervención de Dios.

d) *La forma en las substancias materiales y en las espirituales*

La forma de las substancias que dependen totalmente de la materia —piedra, planta, ani-

---

[3] *Contra gentes,* II, c. 68.

mal— necesitan la materia para subsistir; toda su realidad consiste en ser forma de esa materia. El alma humana —capaz de realizar operaciones inmateriales, como el conocimiento— es creada así por Dios; por eso, su acto de ser no se corrompe al corromperse el cuerpo. El alma humana es inmortal.

5. La forma es el acto esencial

La forma hace que la materia sea. Y esto en un doble orden: primero, porque determina a la esencia y, por tanto, a la substancia (la coloca en un género y una especie: hace que sea esto o aquello); después, porque la forma es realmente causa, aunque causa formal y no eficiente, del ser del ente. El acto de ser por el que cada ente es, se recibe en la medida de la esencia; en proporción a la esencia. Para cada ente, la forma —la esencia— es el camino por el que llega el acto de ser.

Queda, pues, claro que el *esse* no es producido por la forma, sino que llega al ente *a través* de la forma. Ese es el sentido preciso de la expresión "la forma da el ser" *(forma dat esse).*

Este punto es fundamental, porque permite entender que la forma es —después del acto de ser— el más importante de los conceptos metafísicos (aunque "el acto de ser" no sea reducible a un concepto). Vamos a desglosar, por tanto,

lo que se acaba de decir, porque es algo que vale para toda substancia creada, desde una piedra hasta la forma más "densa" de ángel:

a) la forma de una substancia no es el mismo acto de ser, sino un principio de ser (o para ser): *principium essendi* [4];

b) cada cosa tiene tanto de ser y durante tanto tiempo cuanta sea la fuerza *(virtus)* de su forma; la generación *(via ad esse)* y la corrupción *(via ad non esse)* se dan al adquirirse o perderse la forma [5];

c) el ente es causado formalmente por la forma, pero eficientemente por Dios. "En la creación, Dios hace en nosotros el ser natural, sin que medie causa agente alguna, pero sí mediante una causa formal: la forma natural es, en efecto, principio del *esse* natural" [6]. Naturalmente esa forma no preexiste a la acción de Dios, como tampoco preexiste ningún tipo de materia; si hubiese preexistencia no se daría creación;

d) la forma substancial es única e indivisible en cada ente y asume la perfección y las operaciones de las formas más imperfectas que

[4] Cfr. *Contra gentes,* I, 27; *De anima,* a. 14.
[5] Cfr. *In I de Coelo et Mundo,* 6, n. 62.
[6] *De veritate,* q. 27, a. 1, ad 3.

ella; así, el alma humana, forma substancial del compuesto hombre (compuesto de cuerpo y alma), hace ser viviente, animal, hombre;

e) la unidad del ente le viene ciertamente del acto de ser en el nivel trascendental, es decir, en el orden de la causalidad trascendental; pero, en el nivel predicamental, la unidad del ente depende del acto más profundo en ese orden: la forma;

f) propiamente hablando, las formas no tienen ser, sino que son principios *por los cuales* las cosas tienen el ser, el acto de ser. Insistimos: el *esse* no es producido por la forma, sino que llega al ente *a través* de la forma. El término de la generación no es la forma, sino el compuesto de materia y forma [7];

g) la forma, que es principio de ser, es también principio de la operación y de la acción de cada ente concreto. Dicho de otro modo: cada ente actúa según su forma. En el lenguaje ordinario es posible encontrar expresiones que traducen esa realidad. Así, cuando se habla de *la forma de ser* de alguien. Lo que es (el ente) es antes que nada y fontalmente por el acto de ser; pero ese acto de ser está limitado y coartado por la forma. "El modo de obrar de cual-

---

[7] Cfr. *In VII Metaphy.*, 7, n. 1419.

quier cosa se sigue de su forma, que es el principio de la acción" [8].

6. El principio de individuación o qué hace ser individuo

La realidad, el universo que nos rodea, está compuesto de individuos. Individuo se opone a universal. No puede haber, por tanto, un "individuo universal". El mundo está poblado de individuos, de substancias primeras, es decir, de entes concretos. Una definición de individuo: "lo que es en sí indistinto y distinto de los demás" [9].

¿Qué es lo que hace ser individuo? Para contestar a esta pregunta es preciso tener en cuenta: a) que la individuación es el último grado en la constitución del ente según la esencia, pues supone dar razón última y propia de la concreción real de la esencia y de la forma; b) que el entendimiento conoce abstrayendo de la materia y de la singularidad, ya que conoce lo universal. La respuesta a la pregunta más simple ("qué es esto") se refiere a un universal, a la esencia de la especie, a la esencia específica. Por ejemplo, en la respuesta: "Esto es un hombre."

---

[8] *Contra gentes*, III, c. 73.

[9] *S. Th.*, I, q. 29, a. 4.

La especie "hombre" se multiplica realmente por los individuos; se singulariza por ellos; subsiste substancialmente en los individuos. El universal "hombre" no existe nada más que en los singulares, en los individuos. El universal es real (no es una simple imagen, ni un mero nombre), pero real *en* los individuos y *por* los individuos.

La multiplicación de la esencia específica en los individuos es distinta según que se trate de entes corpóreos o de entes puramente espirituales. Estudiaremos aquí sólo el primer caso: la multiplicación de la esencia específica en los entes corpóreos y, por tanto, compuestos de materia y de forma.

La individuación no puede provenir de la forma, que es acto, y como tal implica ilimitación; sin materia, la forma sería simple y subsistiría por sí. La individuación ha de provenir de la materia.

¿Qué se entiende aquí por materia? No la *materia prima* entendida metafísicamente, es decir, el primer sujeto de cualquier actualización de lo material. Y no es la materia prima porque el singular consta de una materia determinada, que a su vez limita a la forma.

Si la diversidad de formas produce la diversidad de especies (forma mineral, forma vegetal, etcétera), la diversidad de materia individual produce la diversidad de individuos dentro de la misma especie. La materia no es originaria-

mente individual; se hace individual al recibir la cantidad. Es la cantidad la que, por sus dimensiones concretas, determina a la materia a ser "esta materia"; la forma de la especie es así recibida e individualizada en esa materia. Santo Tomás resume esta posición escribiendo que la individuación proviene de "la materia determinada por la cantidad" [10].

Si la cantidad determina a la materia para que sea principio de individuación, ¿cómo se individúa la cantidad? Por sí misma. "La cantidad dimensiva, comparada con los restantes accidentes, tiene la propiedad —exclusiva suya— de individuarse por sí misma. Y ocurre esto porque la posición —que se define *el orden de las partes en el todo*— pertenece a la esencia de la cantidad, ya que cantidad es *lo que tiene posición*. En efecto, donde quiera que se reconozca diversidad de partes de la misma especie, es necesario reconocer que existe individuación, porque las cosas que son de una misma especie no se multiplican si no es según el individuo. Por ejemplo, no se pueden concebir muchas *blancuras* de no estar en diversos sujetos; sin embargo, sí pueden ser comprendidas o concebidas muchas líneas, aun consideradas en sí mismas: pues el diverso sitio que, por sí, se da en la línea, es suficiente para la pluralidad de líneas. (En resumen:) Como únicamente la can-

---

[10] *De principio individuationis*, n. 428.

tidad dimensiva tiene, en sí, por naturaleza algo de donde pueda provenir la multiplicación de los individuos de la misma especie, el primer fundamento de esta multiplicación es, al parecer, la dimensión. Porque, incluso en el género de la substancia, la multiplicación se hace según la división de la materia. Y esto no puede explicarse a no ser considerando la materia bajo las dimensiones; en efecto, suprimida la cantidad, toda substancia es indivisible"[11].

La individuación por la materia, determinada a su vez por la cantidad, no es algo "previo" a la unión de materia y forma. Sólo la unión de materia y forma da origen a la corporeidad; pero supuesta la corporeidad en razón de la forma (que es el acto de la materia), se da la individuación en razón de la materia, determinada a su vez por la cantidad dimensiva.

Por la cantidad dimensiva, la esencia se capacita para ser sujeto de los accidentes subsiguientes, que, de algún modo, participan de las dimensiones del sujeto (que son las dimensiones de su cantidad).

Concluyendo, los hombres, dice en una ocasión Santo Tomás, no son diversos entre sí por la forma (porque entonces habría tantas especies de hombres como hombres singulares); por otro lado, hay pluralidad de hombres —todos de la misma especie humana—; por tanto, "son

[11] *Contra gentes*, IV, c. 65.

plurales por la diversidad de la materia, porque en efecto hay diversas carnes y huesos de los cuales se compone este hombre y aquél... Y así, como la diversidad de formas da origen a la diferencia de las especies, la diversidad de materia da origen a la diferencia de individuos" [12].

La metafísica tomista es, como puede verse, una metafísica de carne y hueso, en la que la materia tiene el puesto que le corresponde: nada menos que la función de hacer posible la individuación de las substancias corpóreas. Naturalmente, la individuación se actualiza por la forma (acto); y la forma es, como ya se ha visto, el camino por donde adviene el acto de ser. Pero ese acto de ser actualiza en última instancia "esta carne y estos huesos": este individuo de esta especie.

---

12 *In X Metaphy.*, 11, n. 2132.

V. SOBRE EL SER

Si se preguntase cuál es la parte más profunda, original y definitiva de la metafísica de Santo Tomás de Aquino, habría que responder: su advertencia del ser como acto de la esencia. O, con otras palabras, la afirmación de que la composición real de esencia y acto de ser es la estructura última de la substancia finita, es decir, creada.

Santo Tomás no encuentra esta doctrina en Aristóteles. Camina siempre con Aristóteles en el orden predicamental, es decir, en el análisis de las cosas que son, que encuentra siendo. Pero Aristóteles no se plantea el gran tema de cuál es el fundamento del ser del ente. Ese tema fue, en parte, desarrollado por metafísicos neoplatónicos y, en parte, por la elaboración que,

del aristotelismo, habían hecho algunos filósofos árabes, como Avicena. Santo Tomás, desde la fe, desde esa definición que Dios hace de sí mismo ("Yo soy el que es"), profundiza con todos los datos de la tradición aristotélica, platónica, árabe. Y llega a una síntesis que no es un mosaico, sino un esclarecimiento posterior y nuevo.

Que se trataba de algo nuevo no hay duda. Siguió siéndolo a la muerte de Santo Tomás y, lo que es más, sigue siéndolo hoy. Algunos escolásticos posteriores no entendieron la metafísica tomista del ser; pensaron que el ser se identificaba con la esencia real, con el hecho de la existencia. Y, al identificar en lo creado el *esse* con la esencia (trazando un paralelismo con la identificación en Dios de Esencia y Ser), tenían que construir una metafísica abstrusa, casi una meta-lógica. Entre Dios y la criatura había entonces sólo una diferencia de grado. No faltaba ya nada para que pudiera desarrollarse una filosofía de tipo panteísta o, en otro campo, un nominalismo ontológico: el ser era algo que se predicaba extrínsecamente de la esencia. Cualquier cosa podía ser cualquier cosa con el simple añadido del ser.

Santo Tomás afirma, en cambio, radicalmente, la distinción real, en todo ente creado —desde el mineral al ángel—, entre esencia y acto de ser.

1. Cómo se llegó históricamente a la distinción real entre esencia y acto de ser

En la metafísica de los primeros siglos cristianos, y en la Edad Media, existía una cierta incapacidad para concebir la existencia de substancias puramente espirituales: los ángeles. Algunos sostenían que también los ángeles estaban compuestos de materia y de forma —como todo el resto de lo creado—, aunque se tratase de una materia "sutilísima" y especial. Y en esa distinción entre lo material (todo lo creado) y lo inmaterial (Dios) veían incluso un punto fundamental de la filosofía cristiana.

Santo Tomás, analizando la naturaleza metafísica del conocimiento angélico, descubre que en ese conocimiento no hay materialidad alguna, cosa que concordaba perfectamente con la Revelación, que, al referirse a los ángeles, los califica de *espíritus*. Sin embargo, los ángeles son criaturas y, por tanto, no pueden ser la simplicidad completa, que es atributo sólo del creador. En los ángeles ha de haber, por tanto, composición, que es su condición creatural: la composición de esencia y ser (acto de ser). En los ángeles se da la composición de potencia y acto; la potencia es la esencia; el acto, el acto por antonomasia, el acto de ser.

2. Diversos argumentos para mostrar la distinción real entre esencia y acto de ser

El tema de la distinción real entre esencia y acto de ser es central en la metafísica tomista; es *el* central. Se trata de algo que Santo Tomás sostuvo siempre, aunque los argumentos variaron a lo largo de sus obras. Veamos, muy brevemente, los principales:

a) *Argumentos lógico-metafísicos*

En las primeras obras, y por influencia de Avicena, Santo Tomás utiliza argumentos de tipo lógico-metafísico. Dice, por ejemplo, que lo que no pertenece a la noción de esencia es algo exterior a ella y que, por tanto, entra en composición con ella; pero el ser no pertenece a la noción de esencia (en efecto, se pueden pensar esencias que no son); luego el ser es algo que adviene a la esencia y que entra en composición con ella.

b) *Argumentos tomados de la experiencia de la causalidad*

En esas mismas obras hay otro tipo de argumento. Lo toma de la experiencia de la causa-

lidad: ningún ente de los que experimentamos en la realidad tiene el ser por sí mismo, sino por otro. Si así no fuese, no sería causado. Sería Dios.

Véase este texto, por ejemplo:

"Si encontramos alguna esencia que no esté compuesta de materia y de forma, esa esencia sería su ser o no lo sería. Si fuese su ser, ésa es la esencia del mismo Dios, que es su ser y es totalmente simple. Si no es el mismo ser, es preciso que tenga el ser recibido de otro, como ocurre en toda esencia creada" [1].

Hay decenas de textos paralelos. Véase este otro:

"Todo lo que no es su ser, tiene el ser recibido de otro, que es para él la causa de ser (causa *essendi*). Por tanto, considerado en sí mismo, está en potencia respecto a ese ser, que recibe de otro" [2].

c) *Argumento sobre el análisis del juicio*

El juicio es una operación del entendimiento, mediante la cual el entendimiento compone (junta) lo que en la realidad se da junto; por ejemplo: este hombre *es* blanco; y, por el mis-

---

[1] *In I Sentent.*, d. 8, q. 5, a. 2.
[2] *Quodlibetales*, VII, q. 3, a. 2.

mo procedimiento, divide (separa) lo que en la realidad está separado; por ejemplo: este hombre *no es* un árbol. Para fundar la verdad del juicio es preciso atender a la realidad, que es su causa: pero la realidad ofrece una distinción entre esencia y acto de ser. Esa distinción se muestra claramente en la división entre substancia y accidente, que es otro modo de la composición entre potencia y acto. Por ejemplo, si tenemos que verificar si es cierto que *este pan es blanco,* se debe a que podría no serlo; y puede no serlo porque la substancia es susceptible de muchos accidentes. Del mismo modo, la verificación del juicio "el centauro es" necesita atender a la realidad; puedo perfectamente pensar la esencia "centauro" y luego no encontrarlo. ¿Por qué? Porque esencia y acto de ser se distinguen realmente.

d) *Argumento tomado de la semejanza entre los entes*

¿Qué es semejanza? Convenir en algo y diferir también en algo. Si no hubiera alguna diferencia no se daría semejanza, sino identidad completa. Todos los entes convienen en el ser; y, efectivamente, son; pero no todos son igualmente. ¿En qué difieren? En la esencia. La esencia de cada ente limita al ser, que es recibido; y, al limitarlo, hace que ese ente —esa

cosa— sea precisamente *ese* ente, *esa* cosa y no otra.

3. La doctrina de la participación

En las obras más maduras de Santo Tomás, los razonamientos anteriores quedan encuadrados en una doctrina general (aunque nunca con la forma de *sistema),* que funda la distinción real entre esencia y acto de ser. Es la doctrina de la participación.

El punto central y culminante de la metafísica es la advertencia del *esse* como acto, acto de ser, *actus essendi.* El acto de ser no es una noción, ni un concepto; menos aún un "accidente especial", algo "extrínseco" que "vendría" a "poner en existencia" a la esencia ya completa. ¿Cómo podría ser completa si aún no *es?*

La realidad está poblada de entes, de substancias, de cosas que son; por eso no se gana nada con partir de una abstracta "posibilidad de existencia" para —después— ver en qué consiste *ser.* Nos encontramos con la realidad, con cosas que son, con entes. La metafísica trata de dilucidar en qué se funda el ente, "cómo es eso" del ser del ente.

Lo más inmediato es el acto de ser; pero no lo más manifiesto. Lo más manifiesto es el ente. ¿Qué encontramos en la realidad? Cosas que son más o menos perfectas; que *son* sin que

ninguna agote la plenitud de *ser*. Si así fuera, la realidad estaría *resumida* en una sola cosa; y no es así. Vemos que muchas cosas —todas— son, que tienen ser, pero vemos también que *no son el ser*. Tienen el ser, pero participado; participan del ser.

a) *Noción de participación*

Participar es un término corriente y aquí se usa en ese sentido normal. Etimológicamente, "participar es como tomar una parte" [3]. Participamos continuamente en muchas realidades y proyectos más amplios que nosotros. Hacemos a otros *partícipes* de lo que sabemos, de nuestras ilusiones, de nuestras tristezas.

Metafísicamente, este "tomar una parte" quiere decir tener de modo limitado algo que, en sí, ha de encontrarse de forma total, completa.

Metafísicamente, algo es participado de una de estas dos maneras:

— como perteneciente a la substancia del participante; es decir, la razón del participado está unívocamente en cada uno de los participantes. Con un ejemplo clásico: todos los integrantes de la especie humana —todos los hombres— participan plenamente de lo que carac-

[3] *In Boethio de Hebd.*, 2.

teriza a la especie: la animalidad racional. Todos los hombres son esencialmente animales racionales; la animalidad racional es participada íntegramente en todos los hombres. Según la esencia o la substancia, no hay ningún hombre más hombre que otro. Todos los hombres son iguales. Existen innumerables diferencias accidentales, pero substancialmente no hay diferencia entre hombre y hombre. Esta participación se advierte fácilmente en los modos de ser que encontramos en la realidad, en el ámbito de los predicamentos; de ahí el nombre de *participación predicamental*. También le vendría bien el nombre de *horizontal;*

— como no perteneciente a la esencia del participante. Los entes participan del ser, pero el ser no es algo que pertenezca a la esencia del ente, ni algo que todos los entes tengan del mismo modo; los entes tienen el ser según un más o un menos. La esencia no es nada sin el ser, pero el ser no es algo que necesariamente pertenezca a la esencia. Un ejemplo puede aclarar (hay que cuidarse mucho de que no lo ensombrezca) este modo de participación. Imaginad alguien que tenga la música en sí, de forma perfecta, acabada, completa; casi podría decirse que *es* la música. Ese alguien se hace profesor de música; los alumnos participan de su música: es más, *son* músicos gracias a la música del maestro; pero cada alumno parti-

cipa según un más y un menos; y ninguno es, como el maestro, la música misma.

Para explicar el ser del ente (la música *en* los discípulos) hay que salirse del orden predicamental, hay que trascenderlo: por eso esa participación se llama *trascendental.* Esta participación puede llamarse metafóricamente *vertical,* porque supera el orden *horizontal* de los predicamentos.

En otras palabras: toda criatura es ente por participación; tiene el ser, pero no lo tiene de forma ilimitada; tiene ser *pero no es el ser.* Lo tiene recibido, participado. Por eso, en toda criatura —desde el mineral al ángel— se distingue realmente lo participante (la esencia) de lo participado (el ser). Participante y participado se comportan como potencia y acto. No engañe el sonido "ante" de *participante,* que suele traer la idea de actividad. *Lo participado es el acto de ser.*

Como la potencia se distingue realmente de su acto, así la esencia se distingue realmente de su acto de ser.

b) *La perfección es ser*

La división o composición de esencia y acto de ser es la estructura fundamental del ente finito. Sólo Dios no participa del ser, porque es el Ser:

"Todo lo que es después del primer ente (Dios), como no es su ser, tiene el ser recibido en algo por lo cual ese ser queda limitado; y así, en cualquier ente creado, una cosa es la naturaleza (sinónimo: esencia) que participa del ser y otra el mismo ser participado"[4].

El ser por el que cada ente es —es decir: el acto de ser respecto al cual la esencia se comporta como potencia— no es el mismo ser de Dios, no es Dios. El acto de ser del ente es creado, aunque de por sí dice ilimitación y no se limita sino al ser participado en una esencia limitada.

La advertencia del *ser como acto* es el culmen de la metafísica:

"Esto que llamo ser (*esse*) es lo más perfecto de todo. En efecto, es evidente que el acto es siempre superior a la potencia; pero ninguna forma puede ser considerada en acto sino en cuanto que recibe el ser. En efecto, la forma de hombre o la de fuego pueden considerarse siendo en la potencia de la materia o en la virtualidad del agente, o también en el entendimiento; pero sólo se dan en acto porque tienen ser. Luego es manifiesto que esto que llamo ser es el acto de todos los actos y, por tanto, la perfección de todas las perfecciones"[5].

---

[4] *De spirit. creat.*, q. única, a. 1.
[5] *De potentia*, q. 7, a. 2, ad 9.

Los textos de Santo Tomás, insistiendo en este punto central, podrían multiplicarse. Véase el que sigue, de una obra de madurez:

> "El mismo *esse* es lo más perfecto de todas las cosas, pues se compara con todas las cosas como acto. Nada tiene, en efecto, actualidad sino en cuanto que es; de donde el mismo ser es la actualidad de todas las cosas y también de todas las formas. Por consiguiente, no se compara a lo demás como el recipiente a lo recibido, sino como lo recibido al recipiente. Y así, cuando digo ser del hombre, o del caballo, o de cualquier otra cosa, considero al ser como lo formal y recibido, no como aquello a lo que le compete ser" [6].

El *esse* (acto de ser) funda al ente y, por tanto, a la esencia. En un texto, también muy claro, escribe Santo Tomás:

> "El ente no es otra cosa que *lo que es*. De modo que en cuanto digo *lo que*, significo la cosa (la esencia), y en cuanto digo *es*, significo el ser (el acto de ser)" [7].

Una vez más: esencia y acto de ser se relacionan entre sí como el participante a lo participado:

> "Hay que decir que el mismo ser de la cosa se compara a la esencia —que es algo distinto de él—

---

[6] *S. Th.*, I, q. 4, a. 1, ad 3.
[7] *In Periher.*, I, lec. V.

como el acto a la potencia...; (como) aquello que *tiene* fuego, pero no *es* el fuego, es fuego por participación" [8].

No se puede perder de vista que el *esse* es acto; es más: es el acto de todos los actos. Por eso es poco clarificador utilizar la expresión *los seres* para referirse a *las cosas*. Un texto más, para perfilar el sentido de acto de ser:

"Las perfecciones de todas las cosas es algo que corresponde a la perfección de ser. Según esto las cosas son perfectas según el ser que tienen" [9].

c) *Participación, semejanza, composición*

La participación da origen a una semejanza o comunidad o "familiaridad" entre los participantes; y también entre los participantes y lo participado. Todos los participantes son aquello de lo que participan; pero en muchos casos se registra que lo son de un modo igual y a la vez diverso, es decir, análogo. La analogía del ente se basa en esa semejanza "diversa": no hay duda de que tanto la piedra, como la planta, como el animal, como el hombre, como el ángel, como Dios *son*. Pero de ser a ser hay diferencia. El *esse* se dice de todas esas realidades, pero

[8] *S. Th.*, I, q. 3, a. 4.
[9] *S. Th.*, I, q. 4, a. 2.

no unívocamente, ni equívocamente, sino analógicamente.

En la participación trascendental la semejanza entre lo participado y los participantes refleja una cierta pérdida de calidad ontológica, o una degradación, aunque no en sentido moral. Se quiere decir que se da un paso de lo simple a lo compuesto. El Acto, que es subsistente e infinito en Dios, se encuentra en el participante limitado por una potencia, con la que entra en composición.

Considerada estáticamente, la participación es composición de potencia y acto: ésa es la estructura del participante.

Considerada dinámicamente, la participación supone el ejercicio de la causalidad: "Todo lo que es por participación está causado por lo que es por esencia; con un ejemplo, lo que está ardiendo es causado por el fuego"[10]. (Todos estos temas, aquí sólo apuntados, se verán con más detalle en el apartado VI.)

d) *La creación, participación en el ser*

La creación de los entes por Dios es una verdad que puede ser alcanzada con las solas fuerzas de la razón; y precisamente gracias a la metafísica. La advertencia, en la realidad, de

---

[10] *S. Th.*, I, q. 65, a. 1.

la composición de acto y potencia conduce a la advertencia de esa última y definitiva composición de esencia y acto de ser. Ningún ente puede fundarse a sí mismo; su acto de ser se distingue realmente de su esencia. Ningún ente *es* el ser; tiene el ser. Y lo tiene recibido, participado. La creación es, metafísicamente, la participación —trascendental— del ser que Dios da a la criatura.

Dios es Acto Puro, la Esencia que consiste en Ser *sin* limitación alguna.

El ser no es participado en una esencia preexistente. También la esencia de la criatura es creada. Pero no es creada "antes" —como una cosa— a la que se añadiría luego "otra cosa": el acto de ser. El acto de ser en la criatura —participación del Ser de Dios—, por ser participado, es acto de una determinada potencia (esencia) que lo limita.

La criatura se parece al Creador en el ser; pero se diferencia en que ese ser que tiene es participado, "entra" en composición con una potencia. Esa es la diferencia metafísica radical entre Dios y la criatura.

La escolástica decadente tergiversó la metafísica del ser, al funcionar con dos categorías "abstractas": suponer un "estado de posibilidad" y un "estado real" al que se llegaba por un "salto a la existencia" producido por una causa extrínseca. Para la auténtica metafísica del ser, la esencia no es nada antes del acto

de ser; el acto de ser es el que hace que la esencia sea, a la vez que se ve limitado, al ser recibido en la esencia como potencia.

Reunamos aquí algunas afirmaciones de Santo Tomás que dan la medida exacta de esa prioridad del ser:

> "Esto que llamo ser es la actualidad de todos los actos y, por lo mismo, la perfección de todas las perfecciones" [11].
>
> "El mismo ser es lo más perfecto de todo, pues se compara a todo como acto" [12].
>
> "El ser no se compara a lo demás como el recipiente a lo recibido, sino más bien como lo recibido al recipiente" [13].
>
> "El ser es lo más íntimo a cada cosa" [14].
>
> "El ser es más íntimo a cada cosa que aquello que lo determina (la esencia)" [15].
>
> "Nada se puede agregar al ser que le sea extraño, porque nada hay fuera de él: como no sea el no ente, que no puede ser ni forma ni materia" [16].

4. "Esse", sujeto y persona

Persona significa lo más perfecto que existe en la naturaleza, es decir, el individuo de natu-

---

[11] *De Potentia*, q. 7, a. 2.
[12] *S. Th.*, I, q. 4, a. 1.
[13] *S. Th.*, I, q. 4, a. 1.
[14] *S. Th.*, I, q. 8, a. 1.
[15] *In II Sent.*, d. 1, a. 4.
[16] *De Potentia*, q. 7, a. 2.

raleza racional. Hemos llegado así a la metafísica de la persona, que, como se acaba de leer, es lo más perfecto en la naturaleza. Podemos adelantar que la noción de *persona* va a estar estrechamente ligada al *esse,* acto de todos los actos.

Vamos, sin embargo, por partes.

Ya vimos que substancia (aquello a lo que corresponde ser en sí y no en otro) se dice propia y principalmente de la substancia primera, es decir, del existente singular. En la realidad de substancia se incluye:

a) el *ser sujeto (substare)* de los accidentes;

b) *el subsistir (subsistere),* es decir, el ser en sí; eso quiere decir en el fondo ser sujeto: ser en sí y no en otro.

La substancia subsistente se denomina también *suppositum,* es decir, *positum sub* accidentes, lo que *sostiene* a los accidentes, aunque este concepto no es una imagen o una metáfora. He aquí una definición de *suppositum:*

id quod est per se subsistens,
sui iuris,
et alteri incommunicabile.

En esa definición entran estas nociones:

a) "subsistente por sí mismo"; en esto el *suppositum* se diferencia de los accidentes;

b) "por derecho propio" *(sui iuris):* el subsistente es *per se* sin que nadie (en la naturaleza) se lo conceda. En la consideración de las partes de la esencia (materia y forma), se podría conceder que materia y forma subsisten —en la esencia concreta— por sí mismas; son, en efecto, partes de la substancia; pero no subsisten por derecho propio; subsisten por aquello —ya lo veremos— por lo que algo se constituye en *suppositum,* en sujeto;

c) "incomunicable a otro". "Está claro que aquello por virtud de lo cual una cosa singular es precisamente esta cosa, no puede comunicarse a otros. Por ejemplo, lo que hace que Sócrates sea hombre pueden tenerlo muchos; pero lo que hace que sea este hombre sólo puede tenerlo uno, él" [17].

¿Qué es la persona? Santo Tomás acoge la antigua definición de Boecio: "rationalis naturae individua substantia", substancia individual de naturaleza racional. Santo Tomás es aquí, como suele, extremamente realista. Persona es el *suppositum* de naturaleza racional. Persona

---

[17] *S. Th.,* I, q. 11, a. 3.

es, antes que nada, *individuo,* es decir, como ya se vio, lo que es "distinto de los demás e indistinto de sí mismo". El individuo se distingue efectivamente de los demás, pero no se puede distinguir de sí mismo, porque *es él mismo.* Individuo es esta piedra, esta planta, este animal. Cuando se trata de un individuo de naturaleza racional utilizamos el término de persona. Por persona se entiende, por tanto, como dice expresamente Santo Tomás, "esta carne", "estos huesos", "este alma" [18].

La realidad está poblada de individuos de distinta *naturaleza.* La realidad es un mundo de sujetos.

Demos un paso más: en cualquier subsistente finito, en cualquier sujeto creado (es decir, en todo menos en Dios) podemos distinguir tres "elementos": la esencia o naturaleza, los accidentes y el acto de ser.

En los entes (sujetos) corpóreos, la naturaleza se distingue del sujeto, pues existen diversos individuos de la misma naturaleza. Por otro lado, hay que entender siempre que la naturaleza no existe "sola", "aislada": es real, pero en cada sujeto. "Se distinguen realmente la naturaleza y el sujeto, pero no como cosas totalmente separadas, sino porque en el sujeto se incluye la naturaleza de la especie a la que pertenece; y a eso se añaden otras cosas que

[18] Cfr. *S. Th.,* I, q. 29, a. 4.

no son de la naturaleza de la especie (como los accidentes). En resumen, el sujeto es el todo, que tiene la naturaleza como parte formal y perfectiva de sí mismo"[19].

Pensemos en cualquier sujeto de cualquier naturaleza (mineral, vegetal, animal, racional, angélica). En cualquier caso existe una composición de acto y potencia: la de substancia y accidentes. En la substancia corpórea (es decir, en todo lo del mundo, en todo menos los ángeles) hay también una composición de materia y de forma. La pregunta que ahora nos formulamos es: ¿qué es lo que constituye a esa materia y a esa forma, a esa substancia y a sus accidentes en *sujeto?* Al referirnos antes a esas "composiciones" (substancia y accidentes, materia y forma) hemos omitido una, la fundamental: la de esencia y acto de ser. Si el acto de ser confiere la realidad a la esencia, *el constitutivo real del sujeto* será precisamente el acto de ser. Subsistir (ser sujeto) no es otra cosa que tener el *acto de ser* substancial que con la esencia constituyen el ente singular, sin intermediario alguno.

Véase un texto diáfano:

"El *esse* sin más (*simpliciter*) y por sí es el *esse* del sujeto subsistente. Las demás cosas son en cuanto que en ellas el sujeto subsiste; o esencialmente (perteneciente a la esencia), como la materia y la

[19] *S. Th.*, III, q. 2, a. 2.

forma; o accidentalmente, y de ese modo se dice que los accidentes son" [20].

En otras palabras: el subsistir lo da el *esse*, que es el acto de la substancia y de todo lo que hay en ella. En otras palabras aún: constituirse en persona es algo que pertenece al orden trascendental, pues implica la participación del ser.

5. Otras consideraciones sobre el constitutivo real del sujeto

En estas notas hemos señalado siempre que al referirnos al *ente* no indicábamos una abstracción. Ente es *lo que es*, lo que nos encontramos continuamente, lo real. Y se acaba de decir que lo real es siempre sujeto; en el sujeto descubrimos realidades (la naturaleza o esencia; materia y forma, en su caso; los accidentes) que no se dan sino en esos sujetos. Por ejemplo, la Humanidad como Sujeto no existe; existen miles de millones de hombres; porque existen hombres singulares (sujetos, personas), se puede hablar de la Humanidad como de un conjunto, de una totalidad.

Se ha tratado, a lo largo de estas páginas, por un lado, de analizar la estructura del ente (acto y potencia, substancia y accidentes, ma-

---

[20] *In III Sent.*, d. 11, q. 1, a. 2.

teria y forma) y, por otro, de fundar el ser del ente. Esto último —que es el centro de la metafísica— nos llevó a la distinción real entre esencia y acto de ser y a ver el acto de ser (el *esse* como acto de todos los actos) como lo fundante, lo que realiza.

En este itinerario metafísico estaba ya contenido lo que se acaba de destacar al tratar de lo que constituye en persona: no podía ser sino el acto de ser. Si lo único real es el sujeto y lo que *realiza* es el acto de ser, lo que hace ser persona tiene que ser, insistimos, el acto de ser.

Esta claridad metafísica no sobrevivió a Santo Tomás de Aquino, al menos en forma generalizada. De hecho, en la historia de la metafísica se perdió o se oscureció la doctrina del acto de ser. Y esto tuvo consecuencias complejas en ese tema del constitutivo real del sujeto (o de la persona). Se dejó de hablar del ser como acto y se habló de la existencia, del hecho de existir, considerándolo como algo extrínseco a la esencia, como algo que "advenía" a la esencia ya completa.

Esta metafísica "esencialista" se refugió a veces en construcciones, más que abstractas, algo abstrusas. Por ejemplo, en el tema del constitutivo de la persona (de lo que constituye a la esencia en persona) se dijo lo siguiente: el constitutivo *formal* de la persona es algo que pertenece al orden de la esencia (la esencia —recordémoslo— es primordialmente forma).

¿Qué sería ese *algo?* Se dijo: un "modo substancial" que confiere a la naturaleza, en la línea de la esencia, una última determinación que la hace ya capaz de existir, es decir, de recibir la existencia.

Exagerando la nota, y con imágenes poco apropiadas, ese "modo substancial" sería como una delgadísima "capa" que "terminaba" a la naturaleza individual. Pero tenía que tratarse de una "capa" muy especial, porque no "era todavía", puesto que tenía que recibir la existencia al llegar la existencia... Esa teoría del modo substancial fue acusada de ininteligible.

Olvidada con el tiempo esa doctrina, más recientemente el constitutivo real de la persona se ha querido ver en un ámbito meramente psicológico (la conciencia o la autoconciencia) o meramente moral (la responsabilidad de los propios actos). La realidad, en la persona, de la conciencia y de la responsabilidad es innegable; pero no es eso lo constitutivo de la persona, no son realidades fundantes, sino fundadas. Y fundadas precisamente en el constitutivo metafísico de la persona: el acto de ser. Persona no es lo mismo que personalidad; personalidad tiene un sentido psicológico y moral. Que es real, pero porque se funda en lo que confiere la realidad a todo: el acto de ser, la participación del ser.

En ocasiones se encuentran autores que distinguen, en el hombre, como dos niveles: el in-

dividuo y la persona. Atribuyen al individuo las propiedades de la naturaleza "natural animal"; y a la persona, las propiedades de la naturaleza espiritual, sobre todo en lo que se refiere a las relaciones con Dios. Esa distinción es una complicación innecesaria —y falsa—, tanto desde el punto de vista metafísico como desde el punto de vista ético.

Metafísicamente, la individuación alcanza a toda la esencia, con todo lo que esa esencia es, gracias al acto de ser: vida sensitiva, vida racional, actuaciones, libertad, responsabilidad. La persona es una, y esa unidad le viene precisamente del acto de ser. Introducir niveles separables no sólo es algo sin fundar, metafísicamente, sino que lleva, en la práctica, a consecuencias disolventes de la persona (y de la personalidad). Por ejemplo, con esa distinción entre individuo y persona se favorece el individualismo, la separación entre el bien propio y el bien común. O, en otro orden de cosas, la separación entre ser ciudadano y ser cristiano. La realidad es más sencilla y, por eso mismo, más densa: es la persona —la única persona— la que actúa en todos los ámbitos de la realidad.

Una última observación: la doctrina metafísica sobre la persona debe mucho al dogma de la Encarnación. Y, por eso mismo, se puede, hasta cierto punto, profundizar teológicamente en esa verdad revelada gracias a la metafísica de la persona. La verdad revelada es: la Segun-

da Persona de la Santísima Trinidad, el Verbo, se hace Hombre. Cristo es Perfecto Dios y Perfecto Hombre. O, lo que es lo mismo, en Cristo hay dos naturalezas (la divina y la humana) en una sola Persona: la Persona del Verbo. Con la metafísica de la persona podemos comprender algo de cómo la naturaleza humana de Cristo es completa en la línea de la esencia (perfecto hombre), pero no *otra* persona, pues la única persona de Cristo es la del *esse,* y ese *esse* no puede ser otro que el *Esse* divino.

Como en el hombre, el constitutivo de la Persona de Cristo es el *esse,* pero —y ésta es la diferencia entre lo humano y lo divino— no es un *esse* recibido, participado, sino el *Esse* de Dios, acto puro, origen y fuente del ser de todo lo que es.

6. El ser y la acción

Lo más inmediato en los entes —en las cosas y en las personas— es que actúan, obran, se mueven. Casi naturalmente se tiende a dar una primacía a la acción, como resulta claro en frases ya banales: "hechos, no palabras". En metafísica no hay ningún inconveniente en dedicar un gran apartado a la acción; pero la metafísica —si se puede hablar así— tiene el deber de esclarecer cuáles son los principios del obrar del ente.

Partamos de una frase también banal: "cada uno actúa según lo que es". En ese *lo que es* están señalados los principios del obrar: *lo que* (la naturaleza) y *es* (el acto de ser). En otras palabras, el ente actúa según *lo que es* (naturaleza) porque, antes que nada y de modo fundante, *es*.

Con términos más técnicos se dice que la operación es del sujeto subsistente (principio *quod* del actuar); por medio de la naturaleza (principio *quo)* y gracias al *esse.*

La operación del sujeto es *acto segundo* (acción); el acto primero —en el orden formal, en la línea de la esencia— es la naturaleza. A su vez, tanto ese acto primero como el segundo se comportan como potencias (pasivas) respecto al ser. Con la fórmula aristotélica utilizada por Santo Tomás: el obrar sigue al ser.

¿Qué quiere decir esto? Que el ente obra *porque es* y no es *porque obre.* Las obras son lo más inmediato, pero, una vez más, hay que precaverse contra las primeras impresiones. No habría obras si no se diera el acto de ser. Por otro lado, ese acto de ser es recibido en una naturaleza determinada, individuada; y entonces sí: el modo de obrar refleja ese *modo* de ser. Pero no habría *modo* si no hubiese, fundante, el acto de ser.

La acción es acto segundo, decíamos. Para que se dé ese acto segundo se requiere estar en acto (primero). La primera actividad de un su-

jeto le viene de tener el acto de ser; el acto de ser da realidad a otras actualidades (o, mejor, potencias activas) de esa naturaleza. El sujeto en acto puede comunicar ese acto que posee.

La actividad de las criaturas es un cuadro indefinido y en cierto modo inagotable. Sin embargo, las criaturas, aunque tienen *esse*, no tienen potencia activa de comunicar el *esse*. No pueden crear en sentido propio y fuerte. ¿Por qué? Porque tienen el *esse* recibido; tienen *esse*, pero no son su *esse*. Sólo Dios es el *esse* por esencia. En las criaturas, la esencia se distingue realmente del *esse* que han recibido. En Dios, no. Dios no tiene el *esse* recibido; es el *Esse* sin limitación alguna.

Un ente puede obrar según su naturaleza específica —"dando de sí todo *lo que es*"— y, desgraciadamente —en el hombre—, también por debajo de su naturaleza; pero nunca puede obrar por encima de su naturaleza. Con un ejemplo quizá trivial, pero quizá también claro, tomado del sentido del oído: el hombre puede oír en la "frecuencia de onda" en la que naturalmente está hecho para oír. Otros seres vivientes —como el perro— tienen un oído "más fino" —en otra frecuencia— y por eso captan sonidos que el hombre no advierte.

De esta verdad, que es también una comprobación, se infiere con facilidad que las operaciones sobrenaturales de la criatura no son consecuencia de la naturaleza, sino de la elevación

de su naturaleza, realizada por gracia, es decir, no por algo exigible, sino por don.

7. Distinción entre el "esse" y la acción u operación

Ya hemos visto que el *esse* es el acto último del ente y, por tanto, de la esencia. Resulta así que el *esse* es también el acto que impulsa las acciones. El *esse* del ente es uno; en cambio, las acciones del ente pueden ser múltiples. Por eso la unidad del ente le viene por el *esse*, no por sus acciones. Esta distinción entre el *esse* del ente y sus acciones es algo que se infiere también fácilmente de la limitación de las operaciones del ente. Mientras hacemos una cosa, no podemos hacer otra o, al menos, no podemos hacer todas las demás.

En otras palabras, la acción no es algo constitutivo del ser o identificado con el ser; la acción es un accidente, y no se identifica ni con el *esse*, ni con el sujeto, ni con la esencia o naturaleza. La acción —en efecto— admite grados y es múltiple, mientras que el sujeto y su naturaleza son únicos. Además, el sujeto y su naturaleza *permanecen* también cuando el sujeto no actúa.

La criatura realiza acciones, pero no *es* sus acciones. Sólo Dios, que es Acto Puro, se identifica plenamente con su acción.

Dios es Perfecto. Los entes creados son perfectibles. Debido a esa distinción real entre su ser y su obrar, las criaturas necesitan obrar para perfeccionarse. La razón de esto puede expresarse así: algo es perfecto en cuanto es en acto; por eso la perfección última del ente se consigue por su propio obrar. Con la salvedad de que cada obrar pone en acto alguna de las virtualidades de la naturaleza: no todas ni todas a la vez. De ahí la necesidad de actuar siempre, de progresar en los propios actos, de no abandonar nunca la actividad, de pasar continuamente de la potencia al acto. Por eso ninguna ciencia puede decirse perfectamente acabada; siempre es posible el progreso. Y, por eso también, nadie es ya totalmente perfecto, en ninguna de las virtualidades de su naturaleza.

Este progreso continuo de la criatura se hace a través de dos tipos de acciones: a) unas, que "trasladan" perfección a un objeto exterior, y pueden llamarse acciones transitivas; su efecto "pasa" a otro; b) otras, que perfeccionan en sí mismo al sujeto, es decir, se quedan en el mismo sujeto; se llaman acciones inmanentes.

Veamos un texto muy claro de Santo Tomás:

"Hay dos tipos de acción: una que procede del agente hacia una cosa exterior, a la que transmuta (por ejemplo, el iluminar), y se llama propiamente *acción*; otra acción que no procede hacia una cosa

exterior, sino que descansa en el mismo agente, como perfección suya (por ejemplo, el lucir), y se llama propiamente *operación*" [21].

Así, una cosa es *actuar* y otra *operar*. Actuamos sobre las cosas exteriores, transformándolas. Operamos, en cambio, sobre nosotros mismos: son las operaciones propiamente dichas, o acciones inmanentes, como el entender y el querer. Naturalmente no hay contradicción ni oposición entre acciones y operaciones; el progreso en el sujeto gracias a las *operaciones* redunda en eficacia productiva. Cuanto más se enriquece la persona por la operación de entender, más capacitada estará para hacer acciones transitivas, cuyo efecto *pasa* al exterior. Este es un punto importante, que puede ser desarrollado en una filosofía de la educación. La educación es, en efecto, un conjunto de acciones que tienden a la autoformación, es decir, a que se den operaciones inmanentes de entender y de querer. Cuanta más riqueza exista en estas operaciones de entender y de querer más riqueza habrá en las actuaciones de la persona educada. De ahí también que una educación que se limita a un simple aprendizaje (enseñar *a hacer cosas)* sea una educación incompleta también desde el punto de vista *práctico*.

---

[21] *De veritate,* q. 8, a. 6.

8. LA NATURALEZA ES PRINCIPIO DE OPERACIONES, A TRAVÉS DE LAS POTENCIAS OPERATIVAS

La forma del sujeto —que es, en los vivientes, el alma— inclina al sujeto a obrar, pero *no por esencia,* pues en ese caso el sujeto y la naturaleza serían su propio obrar y ya vimos que el sujeto se distingue realmente de su acción; la forma o naturaleza inclina a obrar *por potencia,* es decir, por medio de una o varias potencias operativas.

Se trata de potencias activas, capaces de producir un tipo específico de acto. Como por el humo se sabe dónde está el fuego y también qué es lo que está ardiendo, por los actos se conocen los distintos tipos de potencias: ver, imaginar, entender, querer, etc.

Estas potencias no subsisten por sí solas; subsisten en el sujeto de cuya naturaleza se derivan sin confundirse con ella. En otras palabras, son *accidentes,* en el sentido específico de que son *propias* de la naturaleza o esencia y emanan necesariamente de ella. En el hombre, por ejemplo, hay potencias que necesitan de los sentidos para que se den: el ver, el oír, etc.; otras no necesitan del cuerpo, porque son propias de la naturaleza *racional* del alma, como el entender o el querer.

Las potencias se distinguen realmente de la

naturaleza (la naturaleza permanece; las potencias pueden actuar o no actuar); y las potencias se distinguen realmente también de sus actos (porque puede darse la potencia sin que actúe). Un texto de Santo Tomás resume toda esta doctrina:

> "Es imposible que la acción de cualquier criatura se identifique con su substancia. En efecto, la acción es propiamente la actualidad de la facultad operativa (potencia), como el ser es la actualidad de la substancia o de la esencia. Pero es imposible que algo que no es puro acto, sino que tiene mezclado algo de potencia, sea su propia actualidad, porque la actualidad repugna a la potencialidad. Sólo Dios es acto puro; luego solamente en Dios se identifican su substancia, su ser y su obrar" [22].

En la criatura, en resumen:

— la naturaleza se distingue realmente de sus potencias;

— los actos se distinguen realmente de las potencias de las que surgen.

La raíz de estas distinciones es la última composición de la substancia: esencia y acto de ser. Porque ninguna criatura es su ser, sino que tiene ser, la composición de acto y potencia

---

[22] *S. Th.*, I, q. 54, a. 1.

que ahí está incluida se comunica a toda la estructura del ente. De ahí la distinción entre substancia y accidente; entre naturaleza y sus potencias operativas; entre las potencias y sus actos correspondientes.

Sería, sin embargo, tergiversador pensar que esas distinciones introducen en el sujeto una dispersión ontológica. El obrar de la criatura es algo unitario; o, con otras palabras, las potencias operativas se coordinan entre sí. Los actos son actos de *esas* potencias; las potencias reflejan la naturaleza específica. Y la raíz de esta unidad es la unidad del ente, sujeto, que posee un único ser.



VI. EL ENTE Y SUS CAUSAS

1. La osadía del sentido común

Con la noción de *causa* sucede algo sorprendente: todos la utilizamos, tiene un amplio juego en las ciencias, en el derecho, en la vida de todos los días y, sin embargo, ha habido más de un filósofo que se ha dedicado a intentar "demostrar" que lo que llamamos causa-efecto es un simple hábito, una comodidad del lenguaje, sin fundamento alguno. Otros pensadores han asentado el postulado de que "el principio de causalidad" es una construcción "a priori".

La osadía del sentido común, cuando afirma que las causas y los efectos "están ahí", coincide con la mejor metafísica, que no parte de un

principio "a priori", sino que investiga las causas a partir de la realidad, de la experiencia. La metafísica no se propone "demostrar" las causas, porque las causas se dan en la realidad; propiamente, la causa es algo indemostrable. Podemos sólo *mostrarlas.*

¿Cómo lo hacemos? Remitiéndonos a la experiencia. Los sentidos y la inteligencia nos permiten ver que hay cambio, que hay movimiento, que algo aparece donde antes no había *eso.* Si siembro una semilla y al cabo de unas semanas aquello germina (en cambio, otra semilla metida en una piedra queda muerta), puedo concluir que la luz, el agua y los minerales de la tierra han sido causas del germinar. El hombre, además, se propone hacer cosas: las ve como un fin y las hace; y sabe que aquello es obra suya, que tiene en él su causa.

Cualquier persona puede distinguir entre *causa, condición* y *ocasión.* Si quiero pescar, aprovecho la *ocasión* de encontrarme a orillas del mar o de un río; es *condición* disponer de algún instrumento o aparejo de pesca. Pero, supuestas la ocasión y la condición para que pueda pescar, se necesita que *quiera* pescar, que me dedique a ello y, si tengo éxito, el pez pescado es efecto de mi acción de pescar: lo he pescado yo.

Supongamos que he pescado en un río con prohibición de pesca, porque no estaba abierta la veda. El causante de esa infracción soy yo, y

respondo de esa acción. Este parece ser el origen del término latino *causa.* En griego, causa procede de algo similar: la investigación *(etiología)* de un hecho. Ese es el sentido de etiología en medicina: se busca lo que ha sido origen de la enfermedad, sus causas.

2. Ente y causa

La metafísica —o estudio del ente en cuanto ente— está interesada en investigar la substancia en su hacerse o en su hacer algo en otro. Se llama, por eso, causa a un *principio* que influye realmente en el hacerse o el ser de las cosas.

¿Necesitamos explicar qué es un principio cuando no cabe duda de que es "lo primero"? Demos una explicación o descripción que no puede ser una definición: "principio es aquello de lo que procede algo de algún modo". Algo puede proceder de otro tanto en el orden mental como en el orden real. Limitémonos al orden real y entonces causa es "aquello de lo que se sigue el ser de otro". Como dice Santo Tomás, causa "implica un influjo en el ser de lo causado" [1].

Un análisis de lo que *se hace* (aunque siempre es más claro atender a lo que *hacemos)* permite distinguir cuatro tipos de causas. Por

[1] *In V Metaphy.*, 1, n. 751.

desgracia, los ejemplos con cosas artificiales son más inmediatos que con entes naturales, quizá porque últimamente nos dedicamos más a la producción de lo artificial. Ejemplo, pues: fabricación de un zapato. Para que se dé la realidad *zapato* se requiere: a) la materia de la cual se saca (piel de animal, por ejemplo); b) la forma *de* zapato (que no es lo mismo que la forma *del* zapato: hay muchas clases de zapatos); c) el que hace el *zapato,* y, sobre todo, d) proponerse hacer un zapato.

El ejemplo puede parecer muy al ras del suelo, pero ahí están las cuatro clases de causas: material, formal, eficiente y final. Se puede decir lo mismo en un modo más técnico: es causa la materia *de la que* y *en la que* algo se hace; es causa la forma (zapato, planta, caballo) *educida* —es decir, sacada, extraída— de la potencialidad de la materia; es causa eficiente el que educe la forma a partir de la materia; y es causa el fin al que tiende el eficiente: "aquello gracias a lo cual algo se hace" [2].

Un hombre perdido en medio de una isla desierta se propone salir y regresar a la civilización. El fin (salir) le lleva a utilizar materia (troncos, lianas, pez) y educir de ahí una balsa (forma). "Formalidad" de balsa; materia que ha entrado en su composición, fabricación y, sobre todo, el objetivo de salir de la isla son

---

[2] *De princip. naturae,* n. 351: "id cuius gratia aliquid fit".

todas causas de ese barco primitivo y del hecho de llegar de nuevo a tierra habitada.

3. Causa material y causa formal

La causa material es aquello de lo que se hace algo; y eso permanece "dentro" de lo hecho: por eso se dice "ex qua et in qua". La materia es causa, como solemos decir continuamente: "aquí hay materia", "tiene madera", "con esto se puede ya hacer algo".

En la formación de substancias corpóreas (un hombre, un elefante, una planta, etc.) la causa material es la materia *prima,* porque antes de ser algo (hombre, elefante, etc.) esa materia no tiene actualidad alguna, es pura potencia de ser. En cambio, si partimos de algo que ya es, la causa material es materia segunda, es decir, un sujeto que ya es, pero que puede perfeccionarse (o empeorar). La causa material de la fabricación del zapato no es la materia prima, sino esa materia segunda, concreta, que es la piel de ternera (o de foca).

La causa formal es la forma, acto o perfección por lo que algo es *lo que es* (hombre, animal, planta) o se hace. Desde el principio, no confundamos la forma con la figura o la configuración. La forma por la que este ente corpóreo es hombre no es la figura de ese hombre concreto, sino el acto de esa materia concreta. En

cualquier sujeto existe una forma (o acto) substancial, por la que es lo que es, y formas accidentales que le hacen ser alto, bueno, habilidoso en esto o en aquello, etc. La forma substancial hace sencillamente ser; la accidental hace ser de esa o de otra manera.

El conocido binomio de principios metafísicos (potencia y acto) vuelve a aparecer aquí. Si materia y forma se corresponden y se relacionan entre sí como potencia y acto, en esa misma relación están la causa material y la causa formal. Y como la potencia depende del acto, también la causa material está subordinada a la forma (a la causa formal) tanto en el orden real como en el del conocimiento. Sin una causa formal no se desarrolla la "eficacia" potencial de la causa material.

Causa material y causa formal traen de nuevo a colación el tema del hilemorfismo, es decir, la composición en toda substancia corpórea de materia y forma. En todo lo corpóreo es preciso concebir algo "anterior" no sólo a las transformaciones accidentales, sino a las mutaciones substanciales. A ese primer sujeto de los cambios accidentales y substanciales se llama "materia prima". La materia prima es una capacidad real en la cual y de la cual se educe —como acto propio— la forma substancial; la materia prima no tiene forma alguna, no es ni lo que determina ni lo determinante: es lo determinable. ¿Qué la determina? La forma. La mate-

ria, en los cuerpos, es algo evidente; la materia prima es una noción que se apoya en la realidad, aunque sólo se obtiene por análisis metafísico. En cuanto tal no es experimentable, porque cuando la materia puede ser objeto de experimentación *ya* tiene una forma substancial (además de formas accidentales).

¿Cómo se conoce entonces la materia prima? Propiamente, sólo por la forma. "Como toda definición y todo conocimiento se obtiene por la forma, por tanto la materia prima no puede, por sí, ni ser definida ni ser conocida, a no ser comparándola con la forma" [3].

Santo Tomás, comentando a Aristóteles, explica un poco más esta cuestión, que es difícil sólo en apariencia: es decir, es difícil sólo si se persiste en la idea (falsa) de *dar* físicamente con una materia prima aislada y "perfecta". Dice: "La materia, aunque no sea posterior, sino *de algún modo* anterior (a la forma), sin embargo, se manifiesta a través de otro. Dice (Aristóteles) a través de otro porque, según su esencia, la materia no tiene nada por lo que se la conozca, ya que el principio del conocimiento es la forma. Se conoce, sin embargo, la materia a través de cierta semejanza proporcional. En efecto, así como las substancias sensibles pueden ser comparadas con las formas artificiales (por ejemplo, la madera se encuentra en la for-

---

[3] *De princip. naturae*, c. 2, n. 346.

ma de silla), así la materia prima se compara con las formas sensibles. Por eso se dice en el primer libro de la *Física* (de Aristóteles) que la materia prima es cognoscible por analogía" [4].

Con palabras menos técnicas, pero quizá más claras: la materia *está* en las formas substanciales corpóreas, haciendo posible que haya cuerpos; esa materia no es aislable, pero sin ella no es posible explicar el cambio substancial: es decir, cómo algo deja de ser *a* y se convierte en *b;* ha cambiado la forma substancial, pero permanece la materia a la manera de substrato. A la materia substrato de todo el mundo corpóreo (mineral, planta, animales) se llama materia prima; esa materia prima, carente de toda forma y susceptible de innumerables formas, es única, de un solo tipo.

La materia prima, de por sí, carece de cualquier forma, es pura potencia; sólo puede ser en acto por la forma; pero entonces ya no es "materia prima", sino materia informada por alguna forma. De esto se infiere claramente que la Creación es creación también de la materia como receptiva de formas. No se puede pensar en una preexistente "materia informe", porque esa materia tendría ya un acto (por "primitivo" que fuese) y habría que ver quién le dio ese acto primero. Santo Tomás lo explica así: "Si una materia informe hubiese precedido a la crea-

---

[4] *In VII Metaphy.*, 2, n. 1296.

ción, esa materia estaría ya en acto. Y esto implica creación. En efecto, el término de la creación es el ente en acto, y acto es lo mismo que forma. Por tanto, decir que la materia preexistía sin forma (informe) es decir que había un ente en acto sin acto: lo que es contradictorio" [5].

Volviendo al tema de fondo —y central— de la metafísica, podemos concluir que la materia *es* por participación de la forma (acto primero substancial) y, a su vez, la forma es potencia respecto al acto de ser *(actus essendi)*. Tenemos así que la materia prima es potencia doblemente: participa del *esse* mediante la forma. De esto se infiere una conclusión fundamental: que la potencia depende en su *esse* del acto o que la materia depende en su *esse* de la forma. Pero, por lo mismo, ni acto ni forma dependen en su *esse* de la potencia o de la materia, salvo en algunas formas que, a causa de su imperfección, se corrompen y desaparecen cuando desaparece su materia. En palabras más claras: en la naturaleza creada, sólo es *mortal* (corruptible) aquella forma que necesita la materia como fundamento. Si algunas substancias trascienden la materia (alma humana, ángel), serán inmortales.

---

[5] *S. Th.*, I, q. 66, a. 1.

4. La causa eficiente

Todo el mundo, cuando se refiere a la causa, la entiende en primer lugar como eficiente, lo que *hace cosas*. Eficacia quiere decir capacidad de hacer; eficazmente, con resultado, con éxito; eficiencia, poder, etc. Las criaturas son causas eficientes reales: hacen cosas. Es cierto que sólo Dios es causa del acto de ser, pero Dios confiere a las criaturas una participación de su potencia activa.

a) *Causas segundas*

Con la mejor intención se ha pretendido, a veces, negar la causalidad eficiente de las criaturas, para decir, por ejemplo, que sólo Dios causa. Santo Tomás salió al paso de esto diciendo que, si así fuera, las virtudes operativas que se encuentran en las cosas serían vanas, sin sentido. ¿Para qué poner en ellas capacidad de obrar si luego no obrarían realmente? No: las criaturas participan del poder de Dios y son semejantes a El en el ser y en el obrar [6].

La doctrina de la creación explica de modo abundante y claro la causalidad eficiente. En efecto, la creación es la producción total de la substancia (materia y forma; forma como "ca-

---

[6] Cfr. *S. Th.*, I, q. 105, a. 5.

mino" del *actus essendi).* La creación es causa del ser de las cosas. Las demás substancias (creadas) no dan el ser a las cosas, pero son causas transformadoras: son causas del *fieri,* del hacerse de las cosas, de que esto sea tal o cual. Son *causas segundas.*

En las causas segundas que producen cosas artificiales (una mesa, un ordenador, un abrigo de pieles), el *esse* del producto depende de la naturaleza de los materiales empleados: nadie puede hacer un abrigo de pieles sin pieles. La causa segunda es causa del *hacerse* (con pieles) de ese abrigo de pieles.

En general, las causas segundas sólo alcanzan el *hacerse,* porque si pudieran dar el ser, serían "dueñas del ser"; y si fueran dueñas del ser se lo podrían dar a sí mismas, lo que no es cierto: ningún ente es *el* ser, sino que *tiene el ser* por participación. La única causa del ser es Dios, pero Dios asocia en su acción a las causas segundas, que causan el hacerse de las cosas.

b) *Actuación de la causa eficiente*

¿Cómo actúa la causa eficiente? Desconocemos su proceso íntimo y tenemos que limitarnos a observar los comportamientos para deducir o inferir leyes o tendencias. Así, la observación científico-experimental permite conocer leyes del mundo material o del comportamiento humano, con cierto grado de "fijeza" y de proba-

bilidad. En una consideración metafísica se descubre, en cambio:

— que "el modo de obrar sigue al modo de ser": hay causas necesarias que actúan de modo necesario; causas contingentes que actúan de modo contingente, y causas libres que actúan libremente (son las criaturas que no dependen de la materia: el hombre —que la trasciende, aunque esté compuesto de ella— y el ángel);

— si desaparece la causa, desaparece también el efecto que le está esencialmente subordinado: la causa del efecto "cuadro sostenido en la pared para poder colgarlo" depende de la causa "hombre que sostiene el cuadro"; la "fijeza" del cuadro depende de la acción de la causa; le está esencialmente subordinada; si las manos dejan de sostenerlo, el cuadro se cae;

— en la causa siempre hay algo más perfecto que en el efecto;

— todo efecto es posterior metafísicamente a la causa eficiente;

— cuanto más "densa" y "rica" sea una causa, tanto más se extiende su causalidad;

— todo agente realiza "algo semejante a sí mismo", ya que actúa en virtud de su forma [7].

[7] *Contra gentes*, II, c. 46.

Es una comprobación general: lo que uno es se "transparenta" en todo lo que hace, hasta en el modo de intentar que "no se transparente"; se dice también que un poeta hace siempre el mismo poema y un pintor el mismo cuadro, precisamente porque siempre realiza algo semejante a sí mismo. Este es el sentido inmediato de la frase del Evangelio: "por sus frutos los conoceréis".

Con el tema de la causa eficiente están estrechamente conectadas dos cuestiones: la distinción entre *necesidad y contingencia* y la *causalidad instrumental.*

c) *Necesidad y contingencia*

Resulta claro que en la actuación de los hombres las acciones son libres (al menos las más importantes y las que afectan a lo específico humano: no es "libre" la digestión, pero sí el comer más o menos, o esto o aquello). En la realidad se da la necesidad, pero también la contingencia. Es decir, las causas obtienen muchas veces sus efectos, pero no siempre. Como el fuego: de por sí es causa suficiente para que el bosque arda, pero puede ser impedido por la lluvia. Esta contingencia podría llamarse también "defectibilidad de las causas" y se basa tanto en la potencialidad pasiva de la materia

prima (que puede ser determinada en un sentido o en otro) como en la defectibilidad de los agentes materiales.

La voluntad de Dios —que trasciende el orden de lo necesario y de lo contingente— domina todo el proceso de lo que se hace. Para lo que Dios quiere que se produzca necesariamente ha dispuesto causas necesarias; para lo que quiere que se produzca de forma contingente ha previsto causas contingentes, es decir, que pueden "fallar". Los concursos fortuitos de múltiples causas han sido creados por Dios, que los conoce perfectamente desde la eternidad. El hombre, en cambio, no puede llegar al conocimiento total de las substancias individuales y de los hechos singulares; con mayor razón, no puede llegar a "dominar" la contingencia. Ordinariamente, damos el nombre de azar, de "imprevisto", etc., a un conjunto de múltiples causas que sólo conocemos *a posteriori*, es decir, que no podemos prever *a priori*. El conocimiento experimental de la realidad permite a las diversas ciencias conocer el mundo e incluso muchos aspectos de la actuación humana. De esta forma se enuncian leyes, cálculos de probabilidades, tendencias, etc.; pero incluso las ciencias más adelantadas en este sentido no pueden controlar la totalidad del proceso y, mucho menos, su evolución posterior a lo largo de la historia.

La complejidad de la historia depende no só-

lo de las actuaciones libres de los hombres, sino también de la contingencia en la causalidad física. El intrincado "cruce" de esta contingencia ("si la nariz de Cleopatra hubiese sido un poco menos larga hubiese cambiado la historia de la Humanidad") con la libertad, en un proceso en el que intervienen factores de diverso tipo (geográfico, económico, cultural, etc.), obliga a rechazar cualquier interpretación de la historia en sentido único, es decir, la que atribuye a un solo factor el peso decisivo y determinante. La *resultante* de todos los factores (la realidad que ocurre) es totalmente conocida por Dios, pero no por el hombre. En otras palabras, todo absolutismo histórico es falso. Dios conoce la totalidad de la historia, pero, desde el punto de vista de los hombres, la historia está continuamente haciéndose. La historia está condicionada por factores de orden físico —algunos necesarios y otros contingentes— y sobre ese condicionamiento actúa (en parte "sufriéndolo", pero con capacidad de *superarlo)* la libertad del hombre, que, a veces, adquiere la forma de renuncia a la libertad.

d) *La causalidad instrumental*

Causa instrumental es la que no actúa sólo en virtud de su forma, sino porque es movida por el agente principal: su efecto, por tanto,

se asimila a la forma del agente principal. Ejemplo típico: el pincel de un pintor.

El instrumento puede ser algo material (el pincel) o una persona. El instrumento puede estar unido al agente —la mano— o separado: esto último es lo que se entiende vulgarmente por instrumento.

El instrumento posee una "virtud" (poder, eficacia) propia, y desarrolla una acción que por eso se llama instrumental. La acción instrumental, de por sí, no tendría efecto alguno sin el agente principal; pero el instrumento, utilizado por el agente principal, confiere a la acción resultante un algo propio y característico, de mayor o menor calidad según sea el instrumento. No es lo mismo pintar con un mal pincel que con uno bueno; no es lo mismo servirse de un violín corriente que de un Stradivarius. Por otra parte, un gran violinista obtiene un sonido mejor de un violín corriente que un mal violinista de un Stradivarius.

¿De quién es el efecto de la acción que se realiza con el instrumento? Del agente principal *y* del instrumento, pero éste subordinado a aquél.

Ser instrumento no es algo peyorativo. Santo Tomás escribe que la Humanidad de Cristo —la humanidad más perfecta que se ha dado y puede jamás darse— es instrumento del Verbo, de la Segunda Persona de la Santísima Trinidad. Dios se ha servido siempre y se sirve de

los hombres: por ejemplo, la Biblia tiene como autor principal a Dios; como instrumentos, a los que materialmente escribieron los libros; en los Sacramentos, el agua, las palabras humanas, etc., son instrumentos de la gracia.

e) *Tipos de causa eficiente*

En la cuestión de la causalidad eficiente, hagamos una última anotación con un texto de Santo Tomás que, a su vez, lo toma de Avicena, el más importante de los filósofos árabes. "Es sabido que, según Avicena, hay cuatro modos de causa eficiente: *perficiens* (completiva), *disponens* (dispositiva), *adiuvans* (coadyuvante) y *consilians* (consejera). *Completiva* es la causa eficiente que causa la última perfección de la cosa (que la lleva realmente a término), como el que 'introduce' una forma substancial en las cosas naturales o una forma artificial en las cosas artificiales: el edificador de una casa. *Dispositiva* es la causa eficiente que no 'introduce' la última forma de la cosa, sino que sólo prepara la materia para recibir la forma: como aquel que trabaja la piedra y la madera (para la construcción) se dice que hace la casa. *Coadyuvante* se dice la causa eficiente en cuanto trabaja para (co)operar en el efecto principal. Se diferencia en esto del agente principal: éste trabaja para un fin propio: el ayudante, para el fin de otro. Así, el que ayuda al rey en la

guerra trabaja a favor del fin que se propone el rey. *Consejera* es la causa eficiente que se diferencia del eficiente principal en cuanto proporciona el fin y la forma de actuar..., como el que diseña una nave da el fin y el modo de actuar al que construye la nave" [8]. (Como se ve, *consilians* no es el simple consejo que puede o no seguirse. Tiene el sentido de una deliberación preceptiva, tanto por vía de poder como —mejor— por vía de autoridad: el que construye la nave no podría hacerlo sin la ciencia del que ha "concebido" la nave y sabe cómo puede funcionar.)

5. La causa final

La retórica de la filosofía escolástica decía que la causa final es "regina causarum", la reina de las causas. Podemos sonreír ante este lenguaje pasado de moda, pero también hemos de darnos cuenta de que cuando hoy se habla de "fijar objetivos prioritarios" (en la economía, en la política, etc.) en el fondo se está diciendo lo mismo: considerar el fin como lo principal, el rey de los objetivos. Y es que es así.

La causa final es la causa de las causas, sin ser ella misma causada. Inicia y cierra el proceso de la causalidad, impidiendo un proceso al infinito; en efecto, el fin no es buscado sino

[8] *In V Metaphy.*, 1, nn. 766-769.

por sí mismo; las demás cosas se hacen en vistas del fin.

Vamos a extraer un texto amplio de la *S. Th.*, I-II, q. 1, a. 2, que trata de "si obrar por un fin es propio de la naturaleza racional". Muchas de las cuestiones sobre la causa final están contenidas, de forma expresa y clara, en este pasaje:

> "Todo agente necesariamente obra por un fin. En efecto, si en una serie de causas subordinadas se quita la primera, necesariamente fallan las demás. La primera de todas las causas es la final. Y la razón es porque la materia no obtiene la forma si no la mueve el agente, pues nada pasa por sí mismo de la potencia al acto. A su vez, el agente no realiza el movimiento sino por la intención del fin [buscando el fin], ya que si no estuviera determinado [decidido, orientado] a un efecto, no obraría más esto que lo otro. Para que produzca un efecto determinado [claro, delimitado] es preciso que se determine hacia conseguir algo cierto, que tiene razón de fin. Esta determinación se realiza, en la naturaleza racional, por el apetito racional o voluntad; en los demás entes se verifica por una inclinación natural llamada apetito natural.
>
> Hemos de considerar que una cosa, en su acción o movimiento, tiende hacia el fin de dos maneras: o moviéndose por sí misma hacia el fin (es el caso del hombre) o bien movida por otro, como la saeta tiende hacia un fin determinado movida por el arquero que le imprime la dirección hacia ese fin [hoy diríamos: apunta a ese fin, al blanco].

Los entes dotados de razón se mueven por sí mismos hacia el fin gracias al dominio de sus actos mediante el libre albedrío, que es una facultad de la voluntad y de la razón; los entes que carecen de razón tienden al fin por una inclinación natural, movidos por otros y no por sí mismos, ya que no conocen la razón de fin" [9].

La existencia de una finalización es evidente en los procesos naturales (especialmente en la generación y en la vida de los entes corpóreos vivientes) y de modo especial en el hombre. Se advierte a cada paso que "todo agente obra por un fin" y que "todo lo que se mueve es movido por otro".

El fin no es menos visible en las ciencias sociales; en este sentido, la filosofía perenne aporta una enunciación y comprobación fundamental: el fin es la causa del orden. Una sociedad, una institución está ordenada (es decir, cumple su fin: el que sea) si el fin es asumido libre y totalmente por una buena parte de los componentes de la sociedad o de la institución. Sin este *consensus* en el fin, no hay orden.

¿En qué consiste, metafísicamente considerada, la causalidad final? Primeramente, en la bondad misma de las cosas, ya que el bien tiene sentido y razón de fin; después, en el movimiento del apetito hacia ese bien: y a esto se llama deseo.

---

[9] *S. Th.*, I-II, q. 1, a. 2.

La apetencia del bien (que esto es el fin) sucede de distinta manera en los entes inteligentes y en los no racionales. Los inteligentes actúan concibiendo en su inteligencia aquello que han de alcanzar con su acción: se mueven a sí mismos hacia el fin, ya que tienen dominio sobre sus propios actos. Santo Tomás da de nuevo prueba de un pensamiento profundo cuando escribe que el mayor grado de dignidad en los hombres consiste en que por sí mismos, y no por otros, se dirijan hacia la consecución del fin. En cambio, en los entes naturales no racionales preexiste una semejanza natural del efecto, y su acción se determina hacia ese efecto. El animal que construye siempre igual el nido no sabe, con conocimiento del fin, que ha de hacerlo; lo hace porque en su naturaleza está "programado" que lo haga. Los animales, las plantas conocen sin duda el fin, pero no bajo la razón de fin.

¿Actúa Dios para conseguir un fin? No, porque no hay nada fuera de El que tenga razón de bien, siendo El la Bondad por esencia. Dios actúa para comunicar su propia perfección, que es su bondad.

Existen diversos grados en la perfección de la causalidad del fin y son paralelos a los grados de perfección de los agentes. Hay fines que se desean, no tanto por la bondad que exista en ellos, sino en cuanto son útiles para algo: así, se desea una medicina de mal sabor en cuanto

que se quiere el fin que se puede alcanzar con ella: la salud. También puede darse que se apetezca algo por algún aspecto propio de ese algo, pero en realidad buscando también otro fin: así, puede apetecer el deporte, en parte en sí y, sobre todo, como forma de estar en forma, de vencer, etc.

Existe una subordinación de fines. En efecto, en muchas acciones descubrimos un fin último, un fin próximo (o varios) y un fin intermedio (o varios). El fin último se apetece por sí mismo y no se ordena a otro más alto; el fin próximo se apetece por sí mismo —por la bondad que hay en él— y, a la vez, se ordena a otro fin; los fines entre el próximo y el último son los intermedios. El fin último es la causa de la apetibilidad del resto de los fines; sin un fin último no habría fin alguno ni, por tanto, acción. Todo lo que el hombre desea y apetece (y busca y se afana por lograr) lo hace a causa del último fin. El fin último del hombre es Dios, pero, siendo el hombre libre, puede rechazar esa ordenación moral natural; en ese caso, aunque parezca que "ponga" el fin último en cosas variadas (dinero, prestigio, poder, etc.), en realidad ha puesto su fin último en sí mismo, en el propio yo. Pero tratar de esto con el necesario detenimiento corresponde a la ética.

La tradición filosófica ha transmitido una precisa terminología sobre el fin, que resulta útil en el análisis del comportamiento humano.

Supongamos un caso: "N. N. quiere conseguir 80.000 pesetas para pagar la entrada de un piso que desea regalar a su hijo. Para esto rellena una quiniela y le toca." Se llama *finis cui appetitur* la persona que va a beneficiarse de la acción (el hijo); *finis qui appetitur* es la cosa apetecida, las 80.000 pesetas; *finis quo appetitur,* la posesión del bien (lo que se da cuando cobra efectivamente ese dinero); *finis operis,* el fin de la acción que realiza (jugar a las quinielas) es que le pueda corresponder un premio; el *finis operantis,* el fin que se propone el que juega a las quinielas, en este caso es conseguir ese dinero para el piso, para el hijo.

De este ejemplo, como de otros muchos, se advierte la verdad del antiguo dicho filosófico: que el fin es lo primero en el orden de la intención (del propósito, del objetivo) y lo último en el orden de la realización. Pero, y ésa es la primacía del fin, sin la intención —sin propósito— no hay acción. El fin es el que pone en marcha —al ser conocido y deseado el bien— todo el mecanismo de la actividad humana. La indiferencia total hacia los fines (nada importa nada, no se quiere nada, no se desea nada) es una enfermedad mental o un síntoma de diversas enfermedades mentales. Sin fin, sin objetivos, sin "ilusiones" no se puede vivir racionalmente, humanamente; simplemente se vegeta.

¿Actuamos siempre por un fin? ¿También

—se pregunta Santo Tomás— cuando uno, distraídamente, se rasca la barba? Y contesta: "las acciones ejercitadas sin atención no proceden del entendimiento, sino de una súbita imaginación o de un principio natural; por ejemplo, el desorden del humor excita el prurito de rascarse la barba, lo cual se ejecuta sin atención alguna por parte del agente; mas todas estas acciones tienen una finalidad, aunque no intervenga el entendimiento"[10]. Evidentemente existe una causa natural que hace que, sin darnos cuenta, empecemos a rascarnos la barba; una vez advertida la acción —insistencia en el rascarse— puede haber ya una decisión inteligente.

6. La conexión entre las causas

La necesidad didáctica de exponer una cosa detrás de otra puede oscurecer esta realidad: que las causas están siempre conectadas entre sí, que "causae sunt ad invicem causae", que las causas se causan mutuamente. Nos referimos al orden creado, una vez creado: ya se vio —y se analizará de nuevo más tarde— que sólo Dios es causa del *esse*.

En la realidad, en las cosas que hacemos, en cualquier proceso de causalidad están las cua-

[10] *Contra gentes*, III, c. 2.

tro causas; pero es posible que se den otros factores de complejidad. Así, no es imposible que una misma cosa tenga varias causas *per se,* es decir, en sentido propio. Y también sucede que algo sea causa respecto a lo mismo en que es causado, aunque de modo diverso. Ejemplo clásico: el pasear es a veces causa de la salud (eficiente), pero la salud es causa (final) del pasear: se pasea para estar sano, pero se puede pasear porque se está (lo bastante) sano. Así también el cuerpo es como la causa material del alma, siendo el alma la causa formal del cuerpo.

Las causas intrínsecas (material y formal) tienen una relación mutua con las extrínsecas (eficiente y final); y existe también una relación mutua entre las intrínsecas entre sí y entre las extrínsecas entre sí. Si se ha entendido esta realidad de las causas, las siguientes afirmaciones aparecerán en toda su inmediata claridad:

a) el eficiente es causa del fin en cuanto a la realización, ya que el fin se consigue por la operación del agente; pero el eficiente no hace que el fin sea fin; es más, el fin, aunque no cause el ser del agente, es causa de su causalidad eficiente, ya que ésta no se da si no es "atraída" hacia un fin;

b) la forma y la materia son causas mutuas en cuanto al *esse;* la forma, porque da a la ma-

teria el ser en acto, y la materia, en cuanto que, "recibiendo" a la forma, la sustenta;

c) las causas extrínsecas son causa de las intrínsecas: la atracción del fin mueve al eficiente, que hace que la materia reciba la forma y que la forma actualice la materia;

d) lo anterior no se contradice con esto otro: la inclinación al fin es una consecuencia de la forma, porque cada cosa es en cuanto que es en acto y tiende hacia lo que le es con-forme (según la forma)[11].

Esta mutua implicación de las causas se advierte también en la cuestión de la prioridad. Así, la materia tiene prioridad temporal respecto a la forma, porque es antes lo que "recibe" que lo "recibido"; pero la forma es prioritaria en la perfección porque la materia no se actualiza sino por la forma. Y, como ya se ha dicho también, el eficiente es primero en la acción, y, por tanto, tiene prioridad temporal; sin embargo, el fin, que es primero en la intención, lo es también en la perfección, puesto que el eficiente no actúa sino atraído por el fin.

La conexión de las cuatro causas (y, en particular, las relaciones entre la causa eficiente y la final) tiene especial importancia en el análisis metafísico del acto humano libre. Así sabe-

---

[11] Cfr. *S. Th.*, I, q. 5, a. 5.

mos que libertad no se opone a causalidad: la decisión libre de la voluntad es causa de los demás actos humanos. Además, siendo el fin la causa de las causas, el ejercicio de la libertad es la causalidad más perfecta porque es a la libertad a la que se presenta el fin.

Por otro lado, el hombre es ente por participación, su *actus essendi* lo ha recibido de Dios y, en este sentido muy preciso, es un ente *finalizado:* el fin señalado al hombre por Dios (Dios mismo, su conocimiento y su amor) tiene para el hombre razón de deber. Ese deber ha de ser cumplido en libertad, porque el hombre no está finalizado con necesidad. Esta no necesidad explica que se pueda dar el contrasentido de que, siendo el hombre sólo gracias a que ha recibido el ser por un acto libre y gratuito de Dios, se considere a sí mismo su propio fin. Al verse autónomo en el orden predicamental —en el mundo ya hecho, en las cosas que ocurren, en los fenómenos corrientes— se piensa autónomo en el orden trascendental. Al hacer esto se equivoca, aunque Dios no se "cobre" ese error (o pecado) en el mismo momento: porque Dios, que da el ser, da también el ser libre, y la libertad es la posibilidad, continuamente abierta, de que el hombre quiera cumplir esa su ordenación radical a Dios. El cumplimiento de esa posibilidad es también, por tanto, el mayor y más pleno ejercicio de la libertad.

7. El principio de causalidad

Se ha formulado a veces el principio de causalidad como un juicio que expresa, de forma universal, la dependencia del efecto respecto a su causa. En ocasiones, se ha hecho en la forma de una simple tautología: "todo efecto tiene una causa": tautología porque *efecto* quiere decir causado. En realidad, Santo Tomás no se refiere a la causalidad como a un primer principio; más sencilla —y verdaderamente— se fija en la evidencia de la acción de las causas y le da varias formulaciones. La mayoría de esas formulaciones son una aplicación de un principio fundamental y evidente: el de no-contradicción. Así, cuando dice que "nada pasa por sí mismo de la potencia al acto": en efecto, esto exigiría que lo que no es en acto fuese ya en acto, lo que es contradictorio [12].

De una manera directa la mejor mostración de la causalidad es la doctrina de la participación: "omne quod est per participationem, causatur ab eo quod est per essentiam". Los textos en este sentido son numerosísimos [13].

Una muestra más de que la doctrina sobre la causalidad arranca de la realidad misma es

---

[12] Cfr. *S. Th.*, I, q. 2, a. 3; *Contra gentes*, I, c. 13.

[13] Cfr. *S. Th.*, I, q. 65, a. 1; *Contra gentes*, I, c. 41; c. 98; III, c. 66.

la consideración de que el *ente en cuanto ente* no implica ni causar ni ser causado. La única causa del ser (Dios) no necesita causar: crea por un acto libre, para comunicar su perfección. Dios, el ente que es por esencia (su esencia es ser), no es causado. La causalidad se advierte netamente atendiendo a la realidad, en sus dos órdenes: predicamental y trascendental. Y hay una distinción neta entre esos dos órdenes.

El orden predicamental es el orden de las causas que actúan "moviendo y transformando" y que dan razón del *hacerse* de las cosas y de los seres vivos: desde la generación del hombre por el hombre hasta la fabricación de un producto artificial. Es el orden de la transmisión de la vida, de la invención científica, de la "creación" artística, de las producciones culturales, de las instituciones sociales, etc.

En este orden, cuanto más perfecta es una causa tantos menos substratos preexistentes requiere para su causalidad. Santo Tomás se expresa así: "Obsérvese que cuanto más superior es una causa tanto más se extiende su causalidad. Siempre se halla que lo que es el fondo de las cosas es más común que lo que las informa y concreta: así el ser es más común que el vivir y el vivir es más común que el entender y la materia más común que la forma. Cuanto una cosa es más básica tanto más directamente procede de una causa superior; por eso lo que en todas las cosas es la primera base (el primer

substrato) pertenece a la causalidad de la causa suprema, pues ninguna causa segunda puede producir cosa alguna sin presuponer en las cosas algo producido por la causa suprema"[14].

En este orden predicamental, la causalidad más perfecta es la del espíritu sobre el cuerpo. La substancia espiritual "toca" de un modo distinto al tacto material. En éste "el que toca debe ser extrínseco al tocado, y no puede por sí penetrarlo, porque el otro se lo impide. Sin embargo, el tacto virtual [el propio del espíritu], que conviene a las substancias intelectuales, como se realiza en lo íntimo, hace que la substancia que toca esté dentro de lo que toca y lo penetre por sí misma y sin obstáculo"[15].

Después de esta causalidad, la más perfecta es la generación, que tiene como único substrato la materia prima. La generación es tanto más perfecta cuanto más perfecto sea el viviente engendrado: por eso, lo más perfecto en el orden predicamental es la transmisión de la vida humana.

En el orden predicamental los entes son causa del hacerse de otros entes, conducen al *esse,* que viene *a través* de la forma, pero no producen el *esse* absolutamente; son causas que influyen a través del movimiento, de la alteración,

---

[14] *S. Th.*, I, q. 65, a. 3.

[15] *Contra gentes*, c. 56.

de la transformación, pero no pueden dar el ser, porque no parten de la nada, sino de una materia preexistente que condiciona y limita las posibilidades del agente.

La esencia —cuando el agente causa— se comunica sólo según su propia forma, pero no da el *esse,* ya que el único *esse* que "hay" en una esencia es el suyo propio. La esencia lo tiene como sujeto: es *su esse* y no puede transmitirlo. "Todo ente obra en cuanto está en acto. Y el que no es totalmente acto no obra con todo su ser, sino con parte. Por tanto, el que no obra con todo su ser no es el primer agente, ya que obra por participación de otro y no por esencia" [16].

Si queremos encontrar la *causa essendi,* hay que situarse en el ámbito de la causalidad trascendental, por la que el primer principio del ser (Dios) crea de la nada todas las cosas. "El Filósofo (Aristóteles) prueba que las cosas materiales, cuyas formas están en la materia, son producidas por agentes materiales que tienen sus formas en la materia, y no por formas preexistentes por sí mismas. Ahora bien, Dios no es un ser en acto por algo inherente, sino por toda su substancia. Por tanto, lo peculiar de su acción es que produzca toda la cosa subsistente y no sólo algo inherente, como es la forma en la materia. De este modo obra todo agente que

---

[16] *Contra gentes,* I, c. 16.

no requiere materia para obrar; luego Dios, al obrar, no necesita una materia preexistente a su acción" [17].

La metafísica de la causalidad, en resumen, parte de la experiencia de que, en el orden predicamental, se dan acciones causadas; analiza sus formas, sus conexiones mutuas. Finalmente, muestra cómo el mismo "funcionamiento" de la causalidad en el orden predicamental exige la causalidad trascendental, porque por mucho que puedan las causas segundas (y pueden mucho) no alcanzan a dar el *esse*. La razón —una vez más— es clara: ese *esse* es suyo, único para cada sujeto; lo tiene, pero no por esencia, sino por participación: recibido del que es el *Esse* por esencia. Sólo da el ser —en sentido fuerte— el que Es por esencia. Ese es el más claro criterio de distinción entre la causalidad predicamental y la trascendental.

8. La negación de la causalidad

La metafísica de la causalidad se fundamenta en la doctrina de la participación, que explica tanto la trascendencia de Dios (sólo Él es Causa incausada) como su presencia en lo más íntimo de la criatura. La metafísica es el reconocimiento del primado del *esse* sobre el pensamiento: porque las cosas *son*, podemos entenderlas.

---

[17] *Contra gentes*, II, c. 16.

Aunque existen precedentes de otra postura diametralmente opuesta, en la filosofía de los últimos siglos se advierte la influencia de Descartes, que, con su famoso *cogito, ergo sum,* confiere el primado al pensamiento (la conciencia, la experiencia interna, la idea, etc.) sobre el ser. Descartes, entre otras definiciones de Dios, dio la de causa de sí mismo *(causa sui).* Ahora bien, si causa quiere decir algo anterior al efecto y distinto de él, nada puede ser *causa sui.* En la historia de la filosofía ese concepto de Dios como *causa sui* prepara la definición de Spinoza: "Por substancia entiendo aquello que es en sí y se entiende por sí; es decir, aquello cuyo concepto no necesita del concepto de otra cosa del que se tenga que formar." Así sólo es Dios: luego todo es Dios: *Deus sive natura.* Es el panteísmo: "Las cosas particulares no son sino afecciones de los atributos de Dios, o modos por los que los atributos de Dios se expresan de cierto modo determinado."

Ciertamente, una doctrina de la causalidad tiene poco o escaso ámbito en este contexto: los efectos serían sólo determinaciones (modos, figuras, etc.) de la única substancia, en la que todo es todo. Este peculiarísimo *todo es todo* pasa al idealismo de Hegel y, materializado, al materialismo histórico (Marx). En lugar de causas se hablará de proceso, proceso que va hacia adelante con la peculiar concepción hegeliana de la dialéctica: tesis, antítesis, síntesis.

De ordinario, el enemigo "tradicional" del principio de causalidad es considerado Hume. Su planteamiento es psicológico, más asequible al gran público. Hume es empirista; quiere "palpar" la consistencia de lo que la filosofía clásica ha afirmado. Con este método establece postulados (es decir, proposiciones que no son demostraciones); esos postulados chocan con el sentir común, pero Hume da una "explicación". Dice, por ejemplo, que en la actuación de lo que se ha llamado causa eficiente no se ve nunca ninguna virtud emanante de la causa, ni un lazo que una a lo supuesto producido con lo supuestamente causante, de forma que "en conjunto, no aparece a través de toda la naturaleza ningún ejemplo de conexión que sea concebible por nosotros. Todos los acontecimientos parecen enteramente sueltos y separados".

¿Por qué, sin embargo, todos hablan de causas y de efectos? Elemental, contesta Hume. Observamos simplemente la sucesión, cosa que acontece de forma regular; de ese modo se crea en nosotros un hábito de esperar lo segundo después que se ha dado lo primero. Aquí se acaba, para Hume, la doctrina de la causalidad: "detrás de ella no hay nada"; la idea, vieja como el hombre, de nexo causal "carece en absoluto de sentido".

La historia del pensamiento filosófico ha visto, en cambio, que lo que carece de sentido es la postura de Hume. Si hubiera ofrecido una

demostración atendible de que los hechos están sueltos, aislados, atomizados, etc., podría tenerse seriamente en cuenta su posición. Pero Hume no lo hizo: porque no podía hacerlo. ¿Cómo se puede *encadenar* una demostración si los hechos están siempre disociados, aislados?

La crítica de Hume a la noción de causa tuvo, sin embargo, poderosa influencia en Kant. En este sentido: Kant admite —de Hume— que en las cosas en sí no se da una conexión causal; pero como al mismo tiempo observa que la causalidad está en el pensar y en el obrar del hombre, la convirtió en una categoría *a priori*. De este modo, Kant establece su clásica separación entre la "empiria" y el entendimiento. "Dado que nadie puede decir que tal categoría, por ejemplo la causalidad, puede ser intuida también por el sentido y estar contenida en el fenómeno", le será necesario afirmar: "es, pues, claro que tiene que haber una tercera cosa que, por una parte, guarde homogeneidad con la categoría, y, por otra, con el fenómeno, y haga así posible la aplicación de la primera al segundo. Esta representación medianera ha de ser pura (sin mezcla de empírico) y, no obstante, por un lado intelectual y por el otro sensible. Tal es el esquema trascendental".

Este "esquema trascendental" es el tiempo. Por ejemplo, si advertimos (y esto es posible en el tiempo) la regularidad en una sucesión (nótese la influencia de Hume), podemos "en-

cuadrar" ese fenómeno en la categoría de "causalidad". En cualquier caso, el papel fundamental corresponde al entendimiento, que no es ya el que descubre, se admira y conoce la realidad, sino su legislador. Como dice lapidariamente Kant: "El entendimiento no extrae de la naturaleza sus leyes *a priori:* se las prescribe."

En una palabra, todo sigue funcionando como en la teoría clásica de la causalidad, pero con la diferencia —esencial, que marcará a gran parte de la filosofía posterior— de que la causalidad no es el análisis metafísico de la realidad del ente, sino un caso más del predominio del "yo trascendental". El antiguo concepto de realidad, de naturaleza, es transformado por Kant, hasta llegar a decir que "sin el entendimiento, no se daría en absoluto una naturaleza, es decir, una unidad sintética de lo múltiple y vario de los fenómenos según leyes constantes". Por este camino, la postura kantiana —que había partido de Newton y de un intento de superar a Hume— se une al idealismo, como comprenderán en seguida Fichte, Schelling y Hegel. (Pero sobre este punto es necesario consultar la historia de la filosofía e incluso estudios particulares sobre la trayectoria del idealismo.)

VII. UNIDAD, VERDAD, BONDAD, BELLEZA: PROPIEDADES TRASCENDENTALES DEL ENTE

1. Un texto definitivo

Hay grandes palabras y grandes realidades que todos intentan atribuirse, porque resultan siempre positivas: unidad, verdad, bondad, belleza. El tratamiento en profundidad de estas grandes realidades es metafísico. Una página inmortal en este sentido —un verdadero hito de la inteligencia humana— es el art. 1, de la cuestión 1.ª del *De Veritate,* del que se da a continuación una traducción fiel, aunque agilizada:

"En las demostraciones, es preciso *reducir* los datos conocidos a algunos principios que, por sí mismos, sean manifiestos al entendimiento. Lo mismo

sucede cuando se investiga qué es una cosa. Si así no se hiciera, en los dos casos se procedería hasta el infinito, con el resultado de que moriría totalmente la ciencia y el conocimiento de la realidad.

Aquello que primero concibe la inteligencia como algo conocidísimo y en lo cual se resuelven los demás conocimientos es el ente, como dice Avicena en el principio de su *Metafísica* (libro I, cap. 9). De lo cual se induce que todas las demás concepciones del entendimiento se obtienen *añadiendo* algo al ente (*ex additione ad ens*). Pero al ente no puede añadírsele nada que sea de una naturaleza distinta; no se le puede añadir nada al modo como la diferencia se añade al género (al género animal, por ejemplo, la diferencia racional) o como se añade el accidente a la substancia (el accidente *blanco* a la substancia *hombre*). ¿Por qué? Porque toda naturaleza es esencialmente ente. Por eso el Filósofo (Aristóteles) prueba (en *III Metaph.)* que el ente no puede ser un género. Algo se añade al ente en cuanto expresa un modo del mismo ente, un modo que en el nombre de ente no está directamente expresado.

Esto sucede de dos maneras:

a) que el modo expresado sea *un especial modo del ente*; en efecto, hay diversos grados de entidad según se atienda a los diversos modos de ser, y según esto se obtienen los diversos géneros de cosas. (Son los predicamentos o modos de ser: la substancia y los accidentes.) La substancia, por ejemplo, no añade al ente nada diferente que signifique otro tipo de naturaleza distinta del ente; el nombre de substancia indica sólo un modo especial de ser, es

decir, el ente que es por sí; y lo mismo ocurre en los demás géneros (predicamentos);

b) el modo expresado es un modo que *de forma general sigue a todo ente*; y esto puede realizarse de dos maneras:

b′) según se refiera a todo ente *en sí*;

b″) según se refiera al ente *en relación a otro*;

c) (analicemos la situación de b′) se trata de un modo que expresa, en el ente, algo *afirmativamente* o *negativamente.* No se encuentra nada que pueda ser dicho *afirmativamente* —que pueda afirmarse de forma absoluta— del ente, como no sea su esencia, según la cual es; y de aquí que lo más que puede decirse afirmativamente de todo ente es que es *cosa* (*res*); la diferencia entre *ente* y *res* —según Avicena— es que ente viene de *actus essendi* (ente es lo que tiene el acto de ser como viviente, es lo que tiene el acto de vivir); *res* hace, en cambio, referencia a la esencia, al *quid est,* a la *quidditas. Negativamente:* la negación que es consecuente a todo ente tomada en forma absoluta es la *indivisión* (no división); y eso se expresa con el nombre de *unum:* nada es más *uno* que el ente indiviso;

d) (analicemos la situación de b″) si el modo del ente se toma *en relación al otro,* puede ser, a su vez, en dos modos:

— atendiendo a *la división —o separación— del uno respecto al otro*; y esto se expresa con el nombre de *algo.* (No entendido como oposición a *nada,* sino en comparación a otro ente.) Así como llama-

mos *unum* al ente en cuanto indiviso, llamamos *algo* al ente en cuanto separado, distinto de los demás;

— atendiendo a *la conveniencia de un ente a otro*; ¿qué podrá ser este otro si ente es lo más general y lo más común? No puede ser sino algo que, de por sí, convenga a todo ente. Y eso es el alma, el espíritu, que es de algún modo todas las cosas (*quodammodo est omnia*), como se dice en *III de Anima* (Aristóteles). En el alma hay una virtud cognoscitiva y una virtud apetitiva. La conveniencia del ente al apetito se expresa con el nombre de *bonum* (bien), como se dice en el principio de la *Etica* (Aristóteles): bien es lo que todos apetecen. La conveniencia del ente con el entendimiento se expresa con el nombre de *verum*."

El texto no necesita comentarios. Estas propiedades, que convienen al ente en cuanto tal, y que se conocen por experiencia, se denominan *propiedades trascendentales,* o simplemente *trascendentales*. De los anotados por Santo Tomás, *res* es, en realidad, sinónimo de ente, con la diferencia ya apuntada de que ente viene de *ser* y *res* (cosa) de esencia. Los trascendentales que desvelan toda la riqueza del ente son el *unum,* el *bonum* y el *verum,* a los que hay que añadir el *pulchrum* (lo bello), que expresa la conveniencia del ente al alma según algo en lo que se combina lo verdadero con lo bueno.

Los trascendentales son convertibles con el ente y se fundan en él. Se distinguen de él nocionalmente, no realmente; añaden algo:

una relación con el intelecto *(verum),* con la voluntad *(bonum)* o la relación de negación de división *(unum).* Del mismo modo que hay grados en los entes, en virtud de la mayor o menor intensidad en la participación en el acto de ser, hay también grados de unidad, de verdad, de bondad, de belleza. Dios, que es el Ser por Esencia, es también la Unidad, la Verdad, la Bondad, la Belleza.

2. La unidad del ente

Por experiencia conocemos que todo ente (este hombre, esta planta, este mineral, etc.) es uno, tiene unidad, que es negación de división. "*Unum* no añade al ente nada más que la negación de división, pues uno no significa otra cosa que el ente indiviso. Y así es claro que *unum* se identifica con ente. En efecto, todo ente o es simple o es compuesto. El ente simple es indiviso en acto y en potencia. El compuesto no adquiere ser mientras sus partes están separadas, sino sólo cuando constituyen y componen el mismo compuesto. Por lo que se ve que el ser de cualquier cosa consiste en su indivisión. Por eso las cosas, cada cosa, en la medida en que custodian su ser, custodian su unidad" [1].

---

[1] *S. Th.*, I, q. 11, a. 1.

Difícilmente se puede decir más en pocas palabras; todas las proclamaciones en favor de la unidad —en cualquier sector de la vida personal o social— tienen ahí una fuente directa, y la más profunda, de inspiración.

En el ámbito de la unidad de composición (el compuesto), hay cosas que siendo *unas* pueden albergar la multiplicidad bajo ciertos aspectos: "por ejemplo, lo dividido en el orden numérico e indiviso en el específico" [2], como los individuos distintos de una misma especie. Sin embargo, toda "multitud" participa de algún modo de la unidad. Y Santo Tomás cita aquí un pasaje del Pseudo-Dionisio: "No hay multitud que no participe de la unidad, pues lo múltiple por sus partes es uno en el todo; lo múltiple por los accidentes, tiene unidad en el sujeto; lo múltiple en el número, es uno por su especie; lo múltiple en especie, tiene unidad de género, y lo múltiple por sus procesos, tiene unidad de principio" [3].

La unidad no añade nada real al ente, sino sólo la negación de división: *unum* es el *ens indivisum*. Es decir, el *unum* presupone la noción de ente (lo primero que aprehende la inteligencia, como tantas veces hemos dicho); a continuación, la inteligencia advierte el no-ente (esto no es aquello); por último, la distinción

---

[2] *S. Th.*, I, q. 11, a. 1, ad 2.

[3] *S. Th.*, I, q. 11, a. 2, ad 2.

(división) entre ente y no ente: esto es esto y no es aquello.

En la realidad advertimos el *unum* y también la multitud. Pero la multitud es posterior a la unidad y consiste en su negación. Mientras que el uno no implica negación real, sino sólo de razón, la multitud implica la negación real por la que una cosa se distingue de otra, siendo las dos indivisas en sí mismas. Por eso, para definir la multitud hay que contar con la unidad de cada uno de los componentes; de este modo la multitud correspondiente al uno trascendental pertenece, por reducción, al ámbito de los trascendentales, ya que sigue a la unidad.

Hay otro sentido de multitud, que es el más corriente: es el que se deriva de la división de la cantidad (en las substancias corpóreas) y se mide por el número. "Y, por tanto, se dice que el número es la pluralidad medida por la unidad y que la pluralidad es como el género del número" [4].

Con el tema de la unidad está estrechamente relacionado el de la *identidad:* la identidad es la unidad o la unión de varias cosas que, siendo realmente varias, son lo mismo en cuanto que convienen en algo; es también identidad la unidad de algo que la inteligencia puede mentalmente desdoblar: así cuando se dice que uno es idéntico a sí mismo. (En un sentido psicoló-

[4] *In X Metaphy.*, 9, n. 2091.

gico se habla también de pérdida de la identidad, pero esto es otro tema.)

Si identidad es unidad, las clases de identidad serán las clases o tipos de unidad: real o de razón; substancial o accidental, numérica, específica, genérica, analógica (cfr. el texto, antes citado, del Pseudo-Dionisio).

¿Cómo se llama la negación de identidad? Distinción. Distinción es la negación de identidad entre varias cosas. Hay distinciones reales y distinciones de razón. La distinción de razón es la que hace el entendimiento en "el interior" de algo que realmente es idéntico. El criterio para la distinción real no es la separabilidad; lo que es físicamente separable de otra cosa es realmente distinto de ella, pero hay también principios realmente distintos entre sí y que no son separables. Esa es la distinción real más empleada en metafísica: es la que se da entre materia y forma, substancia y accidentes, esencia y *esse*.

Expliquemos brevemente algunos términos, tan usados como desconocidos en su exacto significado. *Semejanza.* Se llama semejanza a un tipo de identidad entre dos cosas, respecto a una cualidad que las dos poseen (dos cosas semejantes en que las dos son rojas). *Igualdad.* Propiamente hablando, la igualdad es la identidad en el ámbito de la cantidad; cantidades iguales quiere decir, por eso, cantidades idénticas. *Diferencia.* La diferencia es lo que distin-

gue una cosa de otra. La diferencia específica es lo que determina —dentro de un género, por ejemplo, el animal— el ser una especie concreta, distinta de las demás especies del mismo género; así, la racionalidad es la diferencia específica de la especie humana.

3. El principio de identidad

Un nutrido sector de filósofos, sobre todo a partir del racionalismo (pero la historia es anterior), ha defendido que el primer principio en filosofía es el de identidad. Formulado en su forma más sencilla suena así: "el ser es el ser".

A primera vista nos encontramos con una tautología. En el fondo se trataría simplemente de eso: la inteligencia concibe "desdoblado" lo que es una sola cosa en la realidad. La inteligencia establece en el seno de una misma cosa una distinción no real, sino sólo de razón.

El principio de identidad puede verse, sin embargo, de un modo más profundo. Cuando afirmo que "el ser es el ser", puedo referirme a que, siendo el ser lo básico, lo fundante, no se puede explicar por algo más amplio, sino sólo por sí mismo. O bien me puedo referir a la convertibilidad entre *ens* y *unum* ("el ente es uno consigo mismo") o entre *ente* y *res* ("to-

do ente es una cosa determinada, con una esencia propia").

En el idealismo, el sentido de ese principio es otro. Con él se niega la composición —en el ente creado— de esencia y de *actus essendi*, con lo que se postula un monismo que, con mucha frecuencia, es panteísmo. En otras palabras, la realidad es autosuficiente, precisamente porque en lo natural está todo; se autoposeería a sí misma, porque no habría nada "fuera". Todo el movimiento (aquí suele introducirse la dialéctica) sería interno a la única realidad: se llame espíritu (Hegel) o materia (Marx). Al negarse la composición en el ente creado, lo creado es sin más divino (Spinoza, Hegel) o, negado el espíritu, adquiere todo el poder de Dios (marxismo: materia igual a naturaleza, igual a relación entre hombre y naturaleza, igual a historia).

En la metafísica del ser, el principio de identidad tiene una importancia secundaria, después del principio de no-contradicción. Pero este principio de no-contradicción no es un principio "puesto" *a priori* y del que se deduciría todo lo demás; es un principio extraído de la experiencia, es decir, de la advertencia de que el ente que *encontramos siendo* está compuesto de esencia *(lo que* es) y de acto de ser: el acto por el que *lo que es* es.

4. La verdad y el ente

El *verum* es el ente en cuanto referido a la inteligencia: *adaequatio rei et intellectus*. Se da verdad en la inteligencia cuando se afirma *ser* lo que es y se niega ser lo que no es; hay falsedad cuando se niega ser lo que es y se afirma ser lo que no es. Este sentido inmediato —también del sentido común: "te digo que no es esto", "te digo que sí"— está lleno de implicaciones metafísicas.

La verdad declara y manifiesta el ser del ente; por eso *es el ser el que causa la verdad* de la inteligencia.

En otras palabras: la verdad está *formalmente* en la inteligencia, que es el sujeto de la verdad; pero, *como en su causa,* la verdad está en las cosas.

La verdad que está en las cosas se identifica realmente con el mismo ente, pero le añade la adecuación o relación a una inteligencia; de modo radical esa Inteligencia no es otra que la de Dios, que se identifica con su Ser. Dios es la verdad que mide y no es medida [5].

Una gran parte de la tragedia de la metafísica tiene lugar en este terreno de las relaciones entre verdad y ser. El sentido común y la atención profunda a la realidad llevan a afirmar

---

[5] *De Veritate*, q. 1, a. 1.

que la verdad se funda sobre el ente. Ningún juicio intelectual causa el ser de las cosas; al contrario, el ser de las cosas es lo que permite formular esos juicios intelectuales, que serán *verdaderos* si *dan* con el ser.

Pocos afirman con toda claridad que el ser de las cosas (o lo que las cosas son) se reduce a *su ser conocidas,* pero idealismos antiguos y modernos (éstos desde Descartes y, especialmente, desde Kant) dan a esa afirmación un aire más científico: el agnosticismo. Se confiesa que no es posible llegar a lo que las cosas son; se declara que basta con conocer cómo aparecen. Santo Tomás, comentando un pasaje de Aristóteles sobre algunos sofistas, decía ya que reducir la verdad al "aparecer" (hoy se diría también "al presentarse") significa no poder afirmar nada sino en sentido relativo, porque "lo que aparece es verdadero para aquel ante quien aparece, en la medida en que aparece, y cuando aparece y como aparece" [6]. Naturalmente, Kant se da perfecta cuenta de esto, y coloca los caracteres de universalidad, necesidad, etc., no en las cosas, sino en el entendimiento; pero no en cada entendimiento "singular" —entonces no se escaparía del relativismo—, sino en el "yo trascendental". Coherentemente, Hegel hará de ese "yo trascendental" el Espíritu divino-humano, en un panteísmo que sólo difícil-

---

6 *In IV Metaphy.*, 15, n. 716.

mente esconde un ateísmo, como vio bien Feuerbach y, con él, Marx.

Las cosas son de otro modo: la verdad se funda en el ente; y el ente es por el acto de ser; por eso la verdad se funda más en el *esse* que en la esencia de las cosas, y el acto de ser es como la luz que ilumina al que conoce.

Los entes no tienen el ser por sí mismos, sino por participación; por eso también son verdaderos por participación y son más verdaderos en la medida en que participan más del principio de toda perfección, el Ser por esencia, Dios.

"Lo que conviene a alguien por esencia, le conviene de modo perfectísimo. Pero la verdad se atribuye a Dios esencialmente. Su Verdad es por eso la suma y primera Verdad" [7]. Y otro texto muy claro, que destaco:

> "La verdad se halla en el entendimiento en cuanto conoce las cosas como son; y la verdad se halla en las cosas en cuanto tienen un ser que es conformable al entendimiento. Pues esto es lo que, en grado máximo, se da en Dios, ya que su ser no sólo se conforma a su entendimiento, sino que *es su mismo entender,* y su entender es medida y causa de todos los demás *esse* y de todos los otros actos de entender" [8].

---

[7] *Contra gentes,* I, c. 62.
[8] *S. Th.,* I, q. 16, a. 5.

¿No tiene entonces sentido hablar de "verdades" en plural?

> "Si se trata de la verdad que, según su propia razón (formalmente), está en el entendimiento, en muchos entendimientos creados hay muchas verdades e incluso hay muchas en uno mismo, cuando conoce muchas cosas (...). Si, en cambio, se trata de la verdad como está en las cosas (como en su causa), todas ellas son verdaderas por la primera y única verdad, a la que todas se conforman en la medida de su ser" [9].

Según el conocimiento que se tenga de la realidad, el entendimiento capta verdades más o menos profundas. Algunas de estas verdades son eternas, no porque nosotros produzcamos la eternidad, sino porque las cosas son por participación del ser de Dios, que es eterno. "*Si ningún entendimiento fuese eterno, ninguna verdad sería eterna; y puesto que sólo el entendimiento divino es eterno, sólo en él tiene eternidad la verdad*" [10]. Tenemos, pues, que, en relación a su fundamento y principio, la verdad ontológica (la verdad del ser) puede ser llamada una, eterna e inmutable. Nuestro entendimiento —que no "mide", sino que es "medido" por las cosas— es, sin embargo, un entendimiento limitado: de ahí que conozcamos

---

[9] *S. Th.*, I, q. 16, a. 6.
[10] *S. Th.*, I, q. 16, a. 7.

parcialmente, de forma fragmentaria, expuestos a los riesgos de la equivocación y, muchas veces, al influjo de la voluntad (con sus afecciones y pasiones), que empuja a conocer lo que le interesa —aunque no sea verdadero— y a no conocer lo que realmente importaría, aunque se presente con caracteres de evidencia.

5. La bondad y el ente

Hay distinción (de razón) entre las nociones de ente y de bien. Algo es ente, en sentido propio, en virtud del acto primero por el que alcanza el ser substancial; pero sólo es bueno, propiamente, el que ha alcanzado su perfección última mediante el acto segundo.

El bien se funda en el ente, surge de él y revierte a él. Pero, a la vez, el bien es lo primero, por tener razón de fin, que es la primera de las causas; el bien es lo perfecto que es perfectivo de otros: es la misma actualidad del ente en cuanto perfeccionadora de la propia naturaleza y también en cuanto difusora de esa bondad *(bonum est diffusivum sui:* el bien es difusivo, tiende a comunicarse).

¿Definir el bien, lo bueno? Mejor, describirlo. El bien es descrito, por su efecto, como "aquello que todos apetecen". El bien es el término (el objetivo) al que tiende un agente con su operación: por eso tiene razón de fin.

El bien es el ente considerado en su término: *ens perfectum,* de per-ficio, llevar a término.

Según la composición metafísica de los entes creados, hay diversos niveles de bondad. Son buenos los entes: a) en cuanto constituidos en la realidad por tener el *esse;* b) en cuanto tienen los accidentes necesarios para actuar; c) en cuanto han alcanzado el fin por medio de la operación (perfección). Un buen pianista es el que logra dar con la perfección en la ejecución: para esto se requiere ser (hombre), poseer los accidentes necesarios para tocar el piano (hábitos), dar efectivamente conciertos perfectos, acabados.

El fundamento de la bondad es el *esse;* y como sólo Dios es el *esse* por esencia, sólo El es Bueno por esencia; las criaturas son buenas por participación. En otras palabras: la bondad en las criaturas tiene una composición metafísica, fundada en la del ente.

Todo ente creado tiene, así, una bondad natural (la de su ser) y está finalizada para alcanzar la bondad en la operación, en acto segundo, que es asimilarse a Dios, darle gloria; esto, en los entes racionales, ha de hacerse de forma libre.

En Dios la bondad es la misma simplicidad, porque no hay composición; en las criaturas, la bondad está de forma múltiple y dividida; por eso el conjunto de las criaturas —el univer-

so— representa mejor la bondad de Dios que un solo individuo.

Esto nos lleva a la realidad de un orden de bienes. El Ser por Esencia —Dios— es el Bien supremo y absoluto: en él se da perfecta identidad entre ser y obrar. El bien creado, en cambio, necesita completarse con la operación mediante la cual el ente alcanza el fin al que está ordenado. Existe un orden universal, indefectible (como es indefectible la acción creadora de Dios), del que participa cada ente.

En el agente humano cabe hablar de una distinción de bienes en *honesto, útil* y *deleitable*. Bien honesto es que se apetece como último —en su orden— y que de suyo aquieta el movimiento del apetito. Bien deleitable es el que se desea por el gozo que produce. Bien útil es el que se desea como medio para alcanzar otro bien. En sentido propio, el bien es el bien honesto. Así, se quiere "bien" al prójimo cuando se le ama por él, y no por la satisfacción que eso proporciona o por la utilidad que reporta. El bien honesto es el bien desinteresado.

Es propio de la criatura libre, en cuanto creada —y, por tanto, compuesta, limitada—, poder apartarse del bien; y es propio también de esa condición de libertad autodeterminarse hacia el bien.

6. Bien y valores

Se ha hecho frecuente el uso del término *valor* para designar los bienes relacionados con las acciones humanas: "esto no tiene ningún valor", "lo estimo como valor", "valores económicos, culturales, religiosos, etc.".

Esta terminología recibió un fuerte impulso en la moralidad kantiana, que funda el valor absoluto de la acción humana en la *forma* del querer ("buena voluntad", "idea pura del deber") y no en el *objeto* de la acción. En Kant no se da un fundamento metafísico de la moralidad. Lo "moral" es para él un hecho *(factum)* que la conciencia descubre como necesidad absoluta, pero el fundamento de esa necesidad absoluta "no puede buscarse en la naturaleza del hombre (...), sino que ha de buscarse *a priori* únicamente en los conceptos de la razón pura".

Aunque Kant deseaba fundar una moralidad absoluta, no sujeta al empirismo y a las variaciones de la estimación individual, de hecho, al desconectarse la moral de su fundamento metafísico, *valor* ha significado el simple resultado de la estimación individual o social (valoración "media"). Así se puede leer con frecuencia que los "valores humanos" son cambiantes, producto de la época, condicionados o determinados por las estructuras económicas,

etcétera. Estas afirmaciones suponen, en la teoría y en la práctica, la relativización de la moral.

El término *valor* puede, sin embargo, entenderse en forma apropiada si se funda en el ente y en el *bonum:* entonces designa lo que en el ser reclama la adhesión del hombre. Es un *valor* porque es *bueno* y es bueno porque *es* y está finalizado para conseguir la propia perfección. *Valor,* en este sentido, hace siempre referencia a la estimación del hombre, suponiendo que el hombre consiga *valorar* lo que realmente *vale:* el bien.

7. El mal

De forma casi continua experimentamos cosas a las que denominamos mal: enfermedad, dolor, muerte, pecado, etc. Si nos fijamos bien notaremos que el mal no es lo primero que se conoce; antes se conoce el bien (lo positivo) y luego su ausencia o privación. Por "acostumbrados" que estemos al bien fisiológico (la salud), contamos continuamente con ella y la conciencia del mal-enfermedad sólo aparece cuando la salud se deteriora o se pierde.

Escribe Santo Tomás: "Las cosas opuestas se conocen unas por otras, como las tinieblas por la luz. Según esto, por el bien se puede conocer el mal. Hemos dicho que el bien es todo aquello que es apetecible; ahora bien, como todas las co-

sas aman su ser y su perfección, necesariamente se ha de afirmar que el ser y perfección de cada una de ellas tiene naturaleza de bien. Por consiguiente, es imposible que el mal signifique algún ser o alguna forma de la naturaleza y, por tanto, es necesario que con la palabra *mal* se designe alguna carencia de bien. Por eso, dice el Pseudo-Dionisio que el mal ni es algo existente ni es un bien, porque como todo ser, en cuanto tal, es bueno, así la carencia de ser y la carencia de bien son una misma cosa" [11].

El mal no es una negación abstracta, ni simple carencia, ni negación absoluta: *es la privación de un bien debido;* privación de la que es aquejado un sujeto. Por eso el mal es real, pero no como substancia, sino como algo que existe en un sujeto. Esto quiere decir que el mal necesita del fundamento del ser y del bien: es la corrupción del bien.

La existencia del mal supone el ser y, por tanto, el autor del ser, Dios. Si Dios es autor del ser y, por tanto, del bien, siendo el mal la privación de ser y de bien, ¿no será Dios autor del mal? Este difícil tema metafísico ha encontrado a lo largo de la historia muchas formulaciones; entre ellas la más corriente es popular: "si Dios es bueno, ¿por qué hay mal en la tierra?".

En primer lugar, no hay una respuesta com-

---

[11] *S. Th.*, I, q. 48, a. 1.

pletamente satisfactoria a esa pregunta inquietante, pero ha de decirse que el mal no puede tener a Dios como autor, ya que El es la Bondad por esencia, es el ser en toda su plenitud. Por otro lado, no se puede considerar *mal* la limitación de la criatura, ya que el conjunto de las criaturas limitadas forman el bien del universo. La limitación individual en la vida social fundamenta, por ejemplo, el bien de la cooperación, de la solidaridad, de la ayuda mutua.

Mal, en sentido propio, sólo es el mal moral, es decir, la desordenación de la voluntad respecto al bien. El mal no tiene causa *per se,* sino *per accidens,* y tiene lugar cuando el agente humano obra sin tener en cuenta el orden. El mal es resultado de la deficiencia de la libertad; la libertad humana es buena, pero, por ser libertad, lleva consigo la posibilidad de fallar; y el mal aparece cuando la libertad actúa como si no fuera creada, no adecuándose a la regla de la razón y a la ley divina; entonces se produce esa "aversio a Deo et conversio ad creaturas" (alejamiento de Dios, suplantándolo por las criaturas) que es la esencia del pecado. Esa "conversio ad creaturas" adquiere la mayoría de las veces —y probablemente todas— la forma de una "conversio" a sí mismo: el hombre que se considera superior a Dios y, por eso, por encima del orden que debe a los demás hombres. En definitiva, la causa eficiente *per se*

del mal es un acto de la libertad creada, por el que rechaza la participación en el ser según el orden divino [12].

Si, propiamente, mal es sólo el mal moral, se llaman impropiamente males a las deficiencias físicas, ya que éstas siguen el orden querido por Dios para los entes corruptibles. Se ven como males, por ejemplo, un terremoto, una inundación; y lo son, pero es preciso tener en cuenta el orden de todo el universo, con las diversas relaciones de subordinación entre unos entes materiales y otros. Hay otros males físicos que tienen su causa en acciones desordenadas de los hombres, y, en este sentido, participan de algún modo del mal moral.

Muchas veces se ha observado que la razón de la existencia de ciertos males son otros bienes superiores que los acompañan. Así, dispone Dios las cosas de modo que con los males obtiene bienes. De todas formas, el último sentido del mal moral es un misterio [13]. Ese misterio del mal está indisolublemente unido a la existencia y a la vigencia de la libertad. Con la sola razón natural no se llega a una explicación satisfactoria de esos innumerables porqués que han inquietado desde antiguo al hombre: ¿por qué las muertes, las guerras, las violencias, las injusticias, las víctimas inocentes?

---

[12] Cfr. *De Malo*, q. 1, a. 1.
[13] *S. Th.*, I, q. 48, a. 5.

La razón sólo puede quedarse en la expectativa de una luz mayor sobre estos temas vitales: la luz que efectivamente proyecta la Revelación, aunque todavía, mientras haya historia, deje las cosas en las penumbras de la fe. Sin la fe, las respuestas precipitadas a esos interrogantes han sido y son siempre muy parecidas: el no pensar *en* ("vivamos y comamos que mañana moriremos", "carpe diem", etc.), o el aceptarlo estoicamente, no dejando que el mal consiga doblegar la soberbia.

8. La belleza

Escribe Santo Tomás: "en un sujeto determinado, la belleza y la bondad son una misma cosa, pues se fundan en una misma realidad, que es la forma, y por esto lo bueno se considera como bello. No obstante, difieren sus conceptos, porque el bien propiamente se refiere al apetito, ya que es bueno lo que todas las cosas apetecen y, por tanto, debido a que el apetito es un cierto movimiento hacia las cosas, tiene razón de fin. En cambio, lo bello se refiere al poder cognoscitivo, pues se llama bello aquello cuya vista agrada, y por eso la belleza consiste en la debida proporción, ya que los sentidos se deleitan en las cosas debidamente proporcionadas, como en algo semejante a ellos, pues los sentidos, como toda facultad

cognoscitiva, son de algún modo entendimiento. Si, pues, el conocimiento se realiza por asimilación, y la semejanza se basa en la forma, lo bello pertenece propiamente a la razón de causa formal" [14].

Este agrado, que se da en los sentidos, se hace especialmente sensible en los sentidos más cognoscitivos: la vista y el oído. "Decimos visiones bellas y bellos sonidos; en cambio, en los objetos de los otros sentidos, no empleamos el nombre de belleza: no decimos bellos sabores o bellos olores (sino buen sabor y buen olor). Resultando así evidente que la belleza añade al bien cierto orden a la potencia cognoscitiva, de tal modo que se llama bien a todo lo que agrada en absoluto al apetito y bello a aquello cuya aprehensión nos complace" [15].

Resulta así que apreciar lo bello es un modo específico de conocer: es más, hay aspectos de la realidad que sólo se captan a través de su forma bella. Para lo cual se exige una cierta proporción entre la facultad (los sentidos, la inteligencia) y el objeto conocido. En el objeto ha de haber: a) una debida proporción o armonía; b) cierta unidad dentro de la variedad, y c) el carácter de integridad, perfección o acabado, es decir, "ese algo" que confiere a una obra la calidad de "obra de arte". En el objeto

---

[14] *S. Th.*, I, q. 5, a. 4.

[15] *S. Th.*, I-II, q. 27, a. 1.

o en la forma bella hay también un cierto esplendor o claridad en el orden sensible, que es a lo que alude el lenguaje ordinario cuando habla de que algo "irradia" belleza.

Todas estas propiedades dependen de la forma: *formoso* viene de forma, y de formoso se deriva el término *hermoso*. Como la forma es por el *esse*, la belleza depende del *esse* por participación de Dios, que es la Belleza increada y plena.

VIII. METAFISICA COMO SABIDURIA

En cada tema de metafísica están todos los demás, porque la metafísica no es otra cosa que atender, descubrir, darse cuenta del *esse* por el que es todo lo que es. El final de la metafísica es, así, el principio.

1. Punto de partida y objeto de la metafísica

Ente es la primera noción que concibe la inteligencia y que hace posible cualquier otro conocimiento intelectual [1].

---

[1] Cfr. el texto ya comentado *De Veritate,* q. I, a. 1, y además: *S. Th.,* I-II, q. 55, a. 4; *De potentia,* q. 9, a. 8; *In I Sentent.,* d. 8, q. 1, a. 3.

Esta primera noción es común, ordinaria, corriente: algo confuso y elemental, equivalente a *lo que es,* lo que se percibe. La noción vulgar de ente (las cosas, la realidad, lo que pasa, etc.) es algo más preciso, pero todavía confuso: se advierte ya la distinción dentro del ente (se sabe que ente —este ente— es limitado, no lo es todo, etc.), pero no se sabe, ni se busca, el principio de esa situación ontológica.

La metafísica empieza cuando el conocimiento del ente se enriquece, al advertir en su seno la distinción entre sujeto y acto de ser: el ente es algo que tiene ser, algo, por tanto, compuesto. La metafísica se dedica, por tanto, a dar razón de la composición.

Como puede verse, el punto de partida de la metafísica es la experiencia y, dentro de la experiencia, lo más común, lo que está al alcance de todos; algo que se traduce continuamente en el lenguaje. Por tanto, la metafísica no parte —como han hecho algunos sistemas filosóficos— de nociones como *conciencia, esencia, voluntad,* ni de leyes estructurales y *a priori* del entendimiento. La metafísica, antes de referirse a la esencia, a la conciencia, al conocimiento, a la voluntad, etc., necesita desentrañar el hecho más sencillo: que el ente es, que tiene ser.

La noción de ente en cuanto ente (objeto formal *quod* de la metafísica) abarca todo, en extensión y en intensidad. Es una noción concreta

y abstracta: concreta, porque expresa la síntesis actual de sujeto y acto de ser; abstracta, porque alcanza a algo común, a todo.

¿Será entonces el ente el *género supremo,* por encima de los otros géneros: mineral, vegetal, animal? "Que el ente no puede ser género se prueba de esta manera, con la doctrina del Filósofo: si el ente fuera género, sería necesario encontrar en él alguna diferencia que le determinara a pertenecer a una especie. Pero no hay diferencia que participe del género de tal manera que él esté contenido en el constitutivo de la diferencia, porque de este modo el género entraría *dos veces* en la definición de la especie; más bien sucede lo contrario, la diferencia ha de ser distinta de lo que se concibe como constitutivo del género. Pero nada puede darse fuera de lo que se concibe por ente, ya que ente forma parte del constitutivo de aquellos de quienes se predica. En consecuencia, es imposible que el ente sea coartado por alguna diferencia. Hay que concluir, pues, que el ente no es género" [2].

El ente, se ha dicho, es una noción abstracta, pero no es producto de una abstracción: es decir, no existe una abstracción formal del ente, por la que se llegue a un "concepto de ente" que prescinda de todas las diferencias y de todos los inferiores. No puede prescindir de esto

[2] *Contra gentes,* I, c. 25.

porque, como se acaba de decir, esas diferencias y esos inferiores serían, antes que nada y fundamentalmente, *entes.*

En la historia de la filosofía —sobre todo en la escolástica decadente— se tomó el "concepto de ente" como una abstracción. ¿Por qué? Porque, perdida la advertencia del sentido fuerte de *ser* como acto, *esse* quedaba reducido al simple hecho de existir. Si *esse* era la existencia, ente era la aptitud para existir, la esencia en su posibilidad. Se intentó superar la dificultad que supone advertir el *esse* como acto, con la facilidad de dar, como sentido de *esse,* lo que *existe;* la consecuencia fue —porque lo que existe está ahí y poco más se puede decir— la elaboración de la metafísica de la esencia como posibilidad de ser, una metafísica racionalista y sistemática, "abstracta" en el sentido peyorativo de la expresión. No tiene nada de extraño que, bajo la influencia de esa metafísica, Descartes desee buscar un principio más sólido y, a la vez, más complejo: pero al ponerlo en el *cogito* (la conciencia), se estaba iniciando una nueva etapa de idealismo (Kant, Hegel), en el que la logomaquia de la escolástica decadente, en lugar de estar situada en no se sabe dónde, estaba centrada en el mundo del yo ("yo trascendental", Espíritu).

¿Qué había ocurrido? Que se había perdido la advertencia de que los principios metafísicos incluidos en el ente (acto-potencia) son reales

y separables por la inteligencia; cualquier explicación no puede prescindir de eso; tiene que fundar la composición, atender a la estructura real del compuesto *ente*.

El ente objeto de la metafísica es el ente tomado como substantivo, pero connotando el participio (ente es a ser, como viviente es a vivir). Tomado como sujeto, ente significa sujeto que tiene el acto de ser; por tanto, significa el sujeto y *co-significa* el acto. Significa, por tanto, algo que es [3].

La metafísica, una vez que advierte la dualidad de sujeto y acto de ser, procede:

a) a estudiar los modos de tener el *esse*, los modos en que el ser compete al ente (los predicamentos o modos de ser);

b) a descubrir la distinción real entre esencia y *esse;*

c) a advertir la noción intensiva de *esse:* el ser como acto *(esse ut actus, actus essendi);* supera de ese modo el orden predicamental para llegar al orden trascendental, en el que todo *esse* es por participación del *Ipsum esse subsistens.*

---

[3] Cfr. *In I Periherm.*, lect. 5, n. 71.

2. La analogía del ente

Ente se predica, se dice de todas las realidades, pero no de un modo unívoco o equívoco, sino análogo.

La analogía es algo común y frecuente: usamos muchas veces un mismo término para referirnos a cosas distintas, aunque relacionadas de algún modo; ese modo de referirnos a las cosas implica que hay algo real —común— a todas ellas. Esto ocurre con el ente: llamamos ente a lo real, a las cosas; y llamo ente también a lo que existe sólo en la razón; llamamos ente a la substancia y a los accidentes, al acto y a la potencia, a Dios y a las criaturas.

Existe *univocidad* entre las cosas que tienen un nombre común y en las que la *ratio* significada por el nombre es totalmente igual. Así, *hombre* se dice unívocamente de Pedro, Juan, Andrés, etc. En todos, *hombre* quiere decir lo mismo; ninguno es metafísicamente más hombre que otro.

Existe *equivocidad* cuando el nombre es común, pero la *ratio* significada es totalmente distinta: *león* se dice de un animal, de un nombre propio de hombre, de una ciudad. El equívoco permite el juego de palabras: "Hay un León en León más fuerte que un león."

Ente conviene a todo lo real, pero no del mismo modo y con la misma propiedad, sino según un más y un menos, un antes y un des-

pués: según analogía, analógicamente. La *analogia entis* se demuestra un instrumento decisivo de clarificación en teología natural y en la teología cristiana; en esta última, por ejemplo, en lo que se refiere a la posibilidad de utilizar los conceptos humanos para expresar —de algún modo, siempre imperfectamente— la vida íntima de Dios. Si el ente se predicase unívocamente sería difícil entender la comunicación y, a la vez, la diferencia entre el orden natural y el sobrenatural. Si hubiera equivocidad habría que negar todo conocimiento natural de Dios y se haría imposible el análisis teológico.

La doctrina de la analogía nace de los modos de predicar una cosa de otra; el tema de la "predicación" es lógico, pero lo que hace la metafísica es estudiar el fundamento último de esa predicación. La analogía se basa en el hecho de que lo primero que conocemos es el mismo ente real, no el "ser en general"; ese primer conocimiento se enriquece después al conocer la estructurada realidad del ente: acto y potencia, substancia y accidentes, esencia y *esse*.

Todo lo que encontramos en el ámbito de la experiencia se llama ente, en el orden predicamental, por relación a un ente primero y principal, que es la substancia, que tiene un "*esse* firme y sólido" y "existe cuasi por sí mismo" [4];

[4] *In IV Metaphy.*, 1, n. 542.

se llama ente, en el orden trascendental, por relación a Dios, *Esse subsistens*.

¿Qué es la analogía? Un nombre se predica de modo análogo de diversas cosas cuando les conviene según una *ratio* en parte igual y en parte diversa [5]. Diversa porque conlleva relaciones distintas: se habla de una medicina "sana" por su relación a la salud como causa, mientras que el color se dice "sano" por su relación a la salud en cuanto efecto o manifestación de esa salud; esa diversidad no impide la referencia a un único y mismo término (en el caso del ejemplo, la salud real); esas realidades (medicina, color) son análogas en la medida en que están proporcionadas a una única cosa.

En este sentido, el objeto de la metafísica es uno —el ente— con unidad de analogía [6]. Ese *unum* no es una unidad de razón —no es que se conciba todo como una sola cosa—, sino unidad real, que causa en los demás aquella realidad que de ellos se predica. Esta unidad de analogía (o de proporción) puede tomarse de dos modos. Los dos implican la reducción a una unidad (ese *unum* real y no de razón) y, a su vez, están vinculados entre sí:

a) varios tienen relaciones diversas a un *unum: analogía de atribución;*

---

[5] Cfr. *In XI Metaphy.*, 3, n. 2197.

[6] Cfr. *In VI Metaphy.*, 3, n. 2203; 1, n. 1768; *In VII Metaphy.*, 4, nn. 1334-1338; *S. Th.*, I, q. 13, a. 5.

b) varios son semejantes entre sí: lo que puede expresarse con una semejanza de relaciones: *analogía de proporcionalidad.*

¿Ejemplos? Santo Tomás habla en un caso de color y de la medicina como signo y causa de la sanidad real (relaciones diversas a un *unum);* en el otro caso, habla de la analogía entre la tranquilidad del mar y la serenidad del aire.

¿Con qué tipo de analogía se predica el ente? Con analogía de atribución. El ente se predica con analogía de atribución en los accidentes por relación a la substancia, que es el analogado principal y excede ontológicamente a los accidentes; el ente se predica con analogía de atribución de los entes por participación en relación al ser por esencia.

Substancia y accidentes, acto y potencia, participan de la razón del ente y lo hacen según un más y un menos; esa analogía es real, intrínseca, porque, por ejemplo, los accidentes *son* en virtud de que participan del *esse* de la substancia. En el orden trascendental hay analogía entre lo finito y lo Infinito, entre la criatura y el Creador, porque la criatura tiene el *esse* en cuanto lo participa del primer Ente: el Ser por Esencia.

Es frecuente una analogía de atribución meramente *extrínseca:* en estos casos, la *ratio* significada por el nombre se encuentra *per se* sólo

en el analogado principal; en los demás se encuentra sólo por una relación de causalidad eficiente o final. La sanidad se encuentra realmente sólo en el animal; se habla de dieta sana en cuanto algo dirigido a conseguir esa sanidad. Esta es la analogía según el modo de decir, pero no según la realidad *(secundum intentionem et non secundum rem)*. En cambio, la analogía entre substancia y accidentes es intrínseca *(secundum intentionem et secundum rem)*, porque los dos participan del *esse* y porque la substancia es causa de los accidentes. También la analogía de atribución entre Dios y las criaturas es intrínseca, porque Dios es el Ser por esencia, causa del ser de las criaturas y está en ellas presente por esencia, presencia y potencia [7].

En virtud de la participación, una vez distinguidos los accidentes de la substancia (y, en otro orden, las criaturas del Creador) se ve que hay entre ellos una semejanza que es expresable en una proporción de proporciones, es decir, es el otro tipo de analogía, la de proporcionalidad. Anotemos un nuevo ejemplo de analogía de proporcionalidad: la vista es al cuerpo lo que la inteligencia es al alma; hay semejanza —proporción— en cuanto al aspecto de potencias aprehensivas. La proporcionalidad se dice *propia* cuando hay una *ratio* que se realiza formalmente en todos los analogados: así, *ente* se

[7] Cfr. *S. Th.*, I, q. 8, a. 3.

realiza tanto en la substancia como en los accidentes. Hay semejanza entre la relación de esencia-*esse* en los accidentes y la relación de esencia-*esse* en la substancia, aunque lo primero depende de lo segundo: a la esencia de la substancia le corresponde un *esse* principal o substancial; a la esencia de los accidentes le corresponde —proporcionalmente— un *esse* accidental *(esse in)*.

Este lenguaje de analogía de proporcionalidad propia proviene de las matemáticas (2 es a 4 como 3 es a 6); pero en el ejemplo con número hay *igualdad de proporciones;* en el caso de la substancia y los accidentes hay sólo *semejanza* de proporciones.

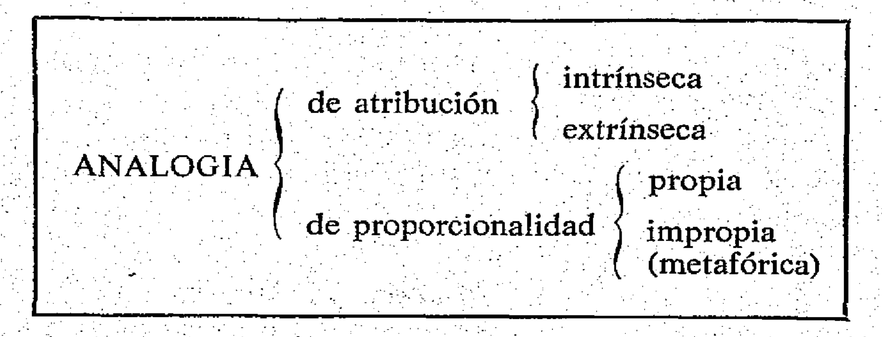
Se usa mucho la analogía de proporcionalidad impropia o metafórica: la *ratio* se realiza formalmente sólo en el analogado principal; en los otros hay sólo semejanza [8]. Se habla así de "el silencio del mar", de "el lenguaje de las flores", etc.

En resumen: hemos visto cuatro tipos de analogías: la de atribución (que puede ser, a su vez, intrínseca o extrínseca) y la de proporcionalidad (que puede ser propia o impropia). *La analogía de atribución intrínseca tiene la primacía metafísica y es el fundamento de la analogía de proporcionalidad (propia)*. La razón es clara: la analogía de atribución es la versión

[8] Cfr. *In III Sentent.*, d. 2, q. 11, a. 1.

lógica de la participación del ser; hay semejanza entre Dios y las criaturas, porque en los dos se da el ser, pero en Dios por esencia y en las criaturas por participación.

La analogía de atribución hace así referencia a la causa de la semejanza; la de proporcionalidad propia prescinde de esa causa y se limita a reflejar la existencia de la semejanza.



Además de la semejanza según la analogía, en la realidad se registra una semejanza según la univocidad. Así, en la participación predicamental, según la cual el individuo participa de la especie, la especie se predica unívocamente del individuo. En otras palabras, hay diversos individuos con la misma forma substancial poseída del mismo modo, y esto es fruto de la causalidad unívoca por la que un individuo engendra a otros, según toda su forma: un hombre es, en este sentido, semejante totalmente a otro hombre: igual. Metafísicamente, como ya se ha dicho, no hay hombre más hombre que

otro; la forma substancial no se participa según un más y un menos. Si, en cambio, atendemos a las formas accidentales, que son las que se fundan en las formas substanciales, y se llaman propiedades, vemos que se dan según un más y un menos (más alto, más sabio, más alegre, etcétera); y según esto hay semejanza y desemejanzas en los individuos (desigualdades naturales o adquiridas).

3. El método metafísico

Es un prejuicio corriente considerar las ciencias más conocidas (química, física, biología, matemáticas, etc.) como realidades concretas, a diferencia de la metafísica, que sería algo abstracto. El prejuicio se basa, quizá, en que puede haber una técnica como aplicación de esas ciencias y falta, en cambio, una técnica de la metafísica. Aunque sólo fuese por el hecho de que sólo la metafísica puede estudiar, sin partidismo y sin la miopía de la especialización, el fenómeno de la técnica, ya tendríamos, gracias a la metafísica, algo muy concreto. Pero es posible ir más al fondo de la cuestión. En realidad, las demás ciencias son las que utilizan abundantemente la abstracción; la metafísica tiene un método propio, que estriba en "devolver" a lo concreto su realidad (esa realidad que ha sido *desmembrada* mediante la abstracción utilizada en las demás ciencias).

Es preciso, con todo, adelantar que abstraer no es mentir, ni algo peyorativo. Abstraer es una necesidad, si se desea considerar algunos aspectos de la realidad *prescindiendo* de otros; y, se ve bien, esto es lo que hacen las ciencias.

Las ciencias utilizan una abstracción en sentido estricto, es decir, nocional; al estudiar un aspecto particular de los entes se alejan necesariamente de la totalidad del ente. La metafísica está interesada por el ser mismo de los entes: no por la suma de sus aspectos, sino por aquello que los hace entes, *habens esse,* reales. La metafísica no sólo no abstrae, sino que opera en dirección inversa a la abstracción, estudiando lo concreto (el ente subsistente, el sujeto) en cuanto tal. Sólo el sujeto posee el acto de ser, en el que se reúnen los múltiples accidentes y la esencia del irrepetible concreto subsistente en el ser. Escribe, en efecto, Santo Tomás: "El *suppositum* se entiende como un todo, que tiene a la naturaleza como parte formal y perfectiva de sí mismo" [9].

Vamos a ver con cierto detenimiento la diferencia entre el método de las demás ciencias (la abstracción) y el método de la metafísica.

Las ciencias sobre objetos particulares necesitan "aíslar" los aspectos que consideran, es decir, abstraerlos. La metafísica trata, en cambio, del concreto subsistente y de los prin-

[9] *S. Th.,* III, q. 2, a. 2.

cipios separables que entran en su constitución (acto y potencia, materia y forma, esencia y acto de ser). Por eso, Santo Tomás acuña el término *separatio* (separación) para referirse a ese peculiar método de la metafísica que consiste en reconocer como separable lo que en la realidad está separado. Dice, en efecto: "En aquellas cosas que pueden estar divididas según el ser, más que abstracción tiene lugar la separación" [10].

¿Qué es la separación? La advertencia de partes que son independientes en su ser. Vayamos con un poco de rodeo, diciendo primero qué es la abstracción. En un sujeto podemos *abstraer* la cantidad de la cualidad (fijarme en cuánto mide sin fijarme en su color, por ejemplo), porque esos dos accidentes no son independientes en el ser; los dos son, *pero son en la substancia.* Además, siempre que hay cantidad hay cualidad.

La separación es algo muy distinto. Vemos un ente concreto y advertimos: 1) que ciertas partes no se entienden sin otras, es decir, no cabe abstracción entre ellas (por ejemplo, *pie* no se entiende sin *animal; animal* no se entiende sin *vida,* etc.); 2) otras partes, aunque inseparables en el ser, se pueden considerar aparte unas de otras; por ejemplo, *pie* no implica *mano; hombre* no implica *Pedro;* 3) otras par-

[10] *In Boet. de Trinitate,* q. V, a. 3.

tes, separables en el ser (por ejemplo, substancia y accidente, esencia y acto de ser), pueden ser entendidas aparte.

La metafísica se ocupa, sobre todo, de este último grupo. Es decir, *separa* lo que es separable en la realidad del ser (aunque no sea siempre *físicamente* separable). Y es separable, en última instancia, porque la esencia es distinta del acto de ser, a la vez que *es* gracias al acto de ser. La primacía del acto es lo que funda el método propio de la metafísica: la separación.

Veamos ahora, de nuevo, la abstracción. Abstraer es distinguir lo que en la realidad está unido. El entendimiento humano puede hacer dos tipos de abstracciones y, según esos dos tipos, se distinguen dos grandes grupos de ciencias: las de la naturaleza y las matemáticas.

Con la abstracción *total* aprehendemos un universal, sin considerar sus realizaciones individuales. Se abstrae el todo (la esencia) de su realización en este concreto individuo. Con esta abstracción no se prescinde de la materia, sino sólo de la materia individualizada en este o aquel sujeto y, con eso, todo lo que se sigue: accidentes particulares. La ciencia natural estudia la células, el aparato respiratorio, etc., no *esta* célula. Con palabras de Santo Tomás: estudia *la* carne y *los* huesos, no *esta* carne y *estos* huesos.

La abstracción del universal (abstracción total) es utilizada constantemente en las ciencias

naturales (biología, botánica, geología, física, etcétera). El hecho de que estas ciencias sigan el método experimental —con los sentidos o con sus prolongaciones "instrumentales": telescopio, microscopio, etc.— no debe inducir a engaño. Lo que se pretende es dar con las características y propiedades de *todos* los cuerpos. Las generalizaciones, leyes, etc., de la biología, por ejemplo, aunque obtenidas empíricamente con el método experimental, van dirigidas a explicar la constitución de *lo viviente,* en general, con abstracción de lo que le ocurra a éste o aquel viviente.

Hay otro tipo de abstracción, distinto del anterior. Con ella no se universaliza, sino que, en el interior de un universal que se predica de muchos, se abstrae una determinada formalidad. Mentalmente se considera esa formalidad desligada de otras con las que en la realidad está unida. Este tipo de abstracción de una forma —abstracción formal— está en el origen de las matemáticas, a las que interesa la *forma quantitatis,* la forma de la cantidad. Santo Tomás explicó que la abstracción formal cuantitativa es posible porque la cantidad, en su misma razón, es independiente de la cualidad. Ya vimos que los accidentes advienen a la substancia según un cierto orden y que, en ese orden, lo primero es la cantidad. La cantidad puede, por tanto, entenderse sin la substancia afectada por cualidades —sin la "materia sen-

sible"—, aunque no sin la substancia en general. Captando la cantidad capto también la substancia, pero no en su materia sensible, sino en lo que Santo Tomás llama materia inteligible. Esta propiedad de la cantidad tiene una contraprueba: no puedo concebir una cualidad (el color, por ejemplo) sin cantidad —siempre lo entendemos como color de una superficie—; y tampoco se entiende el movimiento local sin un móvil extenso, cuantitativo. En definitiva, se puede entender la cantidad desprovista de cualidades sensibles, es decir, de la materia sensible, de la substancia afectada por cualidades sensibles. En este ámbito se mueve la matemática. Aristóteles dijo ya que, así como en la definición de *chato* entra necesariamente *nariz*, no ocurre lo mismo en la definición de *curvo:* lo curvo exige materia, pero se apoya primariamente en la cantidad, que puede abstraerse de sus determinaciones sensibles.

El método específico de la metafísica —la *separatio*— está más cerca de la abstracción total que de la abstracción formal, porque en la primera se "abstrae" menos, se conserva el concreto más íntegro, porque incluye la cantidad y otras muchas determinaciones. Esto explicaría por qué una exageración de la formación matemática dificulta el cultivo de la metafísica; en cambio, a la hora de ejemplificar, la metafísica recurre con más facilidad a las ciencias naturales, sobre todo a las que estudian

los vivientes. Pese a la opinión común de que un matemático, por el hecho de funcionar con un alto grado de abstracción, entendería mejor la metafísica, suele ser más frecuente el acercamiento por parte de los científicos de la naturaleza.

Resumiendo: Santo Tomás no habla nunca de "tres grados de abstracción", como si fuesen una secuencia de dificultad creciente. Explica, en cambio, esos tres modos diversos de entender las cosas según la inmaterialidad, es decir, según su separación de la materia. El modo metafísico queda con el término específico de *separatio;* los dos modos —y no grados— de abstracción son el total y el formal. Estos modos *(separatio,* abstracción) son necesarios si queremos entender: porque entendemos las cosas cuando damos con sus actos, para lo cual es preciso separarlos de su materia. Una ciencia natural que no se hubiese "apartado" de la descripción de estos entes (piedras, plantas, etcétera) no habría progresado nada. Y, como resulta obvio, la matemática no puede ni siquiera nacer si no abstrae la cantidad del resto de las determinaciones del ente. La paradoja —es decir, una contradicción aparente— es que para conocer la materia es preciso "inmaterializar", separarse de la materia para llegar al acto; porque como la materia (potencia) sólo se conoce por su forma (acto), si no damos con él, no habría más conocimiento que el no-científico, el

no-generalizable. Por eso, las ciencias naturales y las matemáticas —una vez que avanzan gracias a la abstracción— pueden dar un conocimiento real, aplicable, concreto de las cosas.

Resumamos aún más: las ciencias naturales, con la abstracción total, estudian lo que depende de la materia *secundum esse et secundum intentionem,* según el ser y según nuestro modo de entender; las ciencias matemáticas estudian lo que depende de la materia *secundum esse,* pero no según nuestro modo de entender *(secundum intentionem).* ¿Qué hemos estudiado a lo largo de la metafísica? Lo que no depende de la materia *secundum esse,* sea o no en la materia. La metafísica persigue el conocimiento de las cosas atendiendo a lo más actual, al acto de ser. Estudia al ente —lo primero conocido, lo más inmediato— en cuanto tiene ser. Distingue lo separable en la realidad (acto-potencia, materia-forma, etc.) y llega así a la *perfectio separata,* al *actus essendi.* Llega a esto no por una abstracción (el acto de ser no es producto de una abstracción), sino como resolución del porqué de la separabilidad de esos principios metafísicos.

No "abstraigo" para "dar" con las nociones de acto y de potencia, sino que doy el nombre de acto y de potencia a principios metafísicos reales, separables, sin los cuales no se explica, por ejemplo, el movimiento. Y llamamos substancia y accidentes a modos de ser que explican

el cambio substancial o accidental. Por el mismo procedimiento de la *separatio* se llega a las demás nociones de la metafísica.

Un resumen apretado podría ser éste: experimentamos en las cosas una actividad hacia fuera y hacia dentro; las vemos (y nos vemos) dotados de propiedades, de actos accidentales, separables de algo sin lo cual, por otra parte, no pueden ser: la substancia. Se llega así a la substancia como unidad de sustentación y de definición esencial de cada ente. A su vez, cada ente es gracias a su acto formal, a la forma substancial que, en las substancias corpóreas, entra en composición con la materia. El acto de ser —que es lo que funda la realidad del ente, ya que ente es *habens esse*— llega a los accidentes, y a la materia por medio —a través de— la forma. Pero la forma no es el último y definitivo acto: la forma (esencia) está en potencia de ser. El acto de ser es el acto de todos los actos.

Con la *separatio* la metafísica ha ido resolviendo las diversas composiciones, ya que lo que entra en composición es separable según el ser (aunque no siempre sea físicamente separable). La metafísica trata, por tanto, de principios reales que entran en la composición de cualquier ente. Y, finalmente, en cada ámbito propio, llega a aquel que no admite composición alguna, porque es Acto Puro, el Ser por Esencia, Dios.

4. Metafísica como sabiduría

La metafísica estudia, en profundidad, la profundidad de lo real. No se contenta con estudiar el ente en cuanto ente: *lo que es en cuanto que es,* sino que se pregunta por el porqué del ser del ente. De este modo llega a lo máximamente verdadero e inteligible: a Dios, como Ser por esencia, autor y dador del ser.

La metafísica, que es ciencia, se hace entonces —desde el principio de su búsqueda— sabiduría, saber por las causas más altas. La metafísica es ciencia entre las ciencias y, en este sentido, no se entromete en el campo de las otras ciencias; pero al dar con la profundidad de lo real señala el estatuto ontológico de las demás ciencias.

La metafísica se ordena al conocimiento natural de Dios, es decir, al conocimiento de la Causa a través de sus efectos, a la advertencia del Ser como causa del ser del ente. Este conocimiento de Dios no es el que Dios tiene de sí mismo ni el que Dios transmite a los hombres por la Revelación. Pero en el orden natural, la metafísica es la ciencia que más puede decir de Dios y, por tanto, de la profundidad de las cosas y de los hombres, criaturas de Dios.

LEXICO

- *Se recogen en este léxico, simplificadas en su formulación, algunas de las nociones aparecidas en las páginas anteriores. Se pretende que el léxico pueda servir como ayuda al leer el libro o, en su caso, como recordatorio de la terminología metafísica. Para facilitar todo esto, después de algunos términos se incluye una referencia al capítulo y al apartado donde se trata de una manera más extensa la cuestión.*

- *Se incluyen explicaciones de algunos términos de metafísica del conocimiento y de ética que, aunque no tratados expresamente en el libro, pueden ayudar a un entendimiento mayor y más completo.*

abstracción. De *abs-trahere,* sacar, separar, extraer. Es el acto por el cual el entendimiento separa de una cosa un aspecto que, en realidad, está unido a muchos otros. Abstraer es conocer una cosa sin fijarse en otras con las que se encuentra unida. Se da una cierta abstracción también en el conocimiento sensible: así, la vista conoce el color de una pera sin conocer su sabor. En particular, el intelecto aprehende un elemento universal o noción inteligible implicado en los datos particulares o sensibles de la experiencia. Los distintos tipos de abstracción dan lugar a los grandes grupos de ciencias: la abstracción total, a las ciencias de la naturaleza; la abstracción formal, a las matemáticas. En metafísica, propiamente, no se abstrae, sino que se utiliza un método propio, que Santo Tomás denomina *separatio,* separación (I, 2; VIII, 1, 3).

accidente. Aquello a lo que le corresponde no ser en sí, sino en otro *(in alio).* Ese otro es la substancia. El *esse* del accidente es relativo al de la substancia. *Accidentis esse est inesse.* El *esse* del accidente es in-herir en la substancia (v.).

Se distinguen nueve accidentes predicamentales (que con la substancia forman los diez predicamentos o modos de ser). Los nueve accidentes son: cantidad, cualidad, relación, ac-

ción, pasión, tiempo *(quando)*, lugar *(ubi)*, situación *(situs)* y *habitus* (posesión) (II, 1-6).

Existe otro sentido —lógico— de accidente en cuanto uno de los *predicables* (v.).

acción. La acción de un ente concreto (sujeto, *suppositum*) es la operación que deriva de su naturaleza. La operación sigue al ser: *operatio sequitur esse*. Según se es, así se actúa.

La acción es un accidente y se distingue realmente del sujeto y de la naturaleza. El agente es el principio *quod* de la acción. La naturaleza es el principio *quo*, por el cual; la naturaleza es la esencia en cuanto principio de operaciones.

La acción puede ser transeúnte o inmanente. La acción transeúnte —o transitiva— es aquella cuyo efecto pasa a otro: por ejemplo, cortar algo. La acción inmanente perfecciona al mismo sujeto y, aunque pueda pasar a otro, fundamental y primariamente se queda en él; por ejemplo, reflexionar, entender, querer.

La acción técnica es del tipo transitivo; pertenece al orden del hacer. La acción moral es inmanente y es del orden del obrar.

La acción inmanente se llama también operación (III, 7; V, 6, 7, 8).

acto. En todos los órdenes, el acto designa lo que es acabado y perfecto. Se opone a lo

que es en potencia. Está en acto lo que posee su propia determinación.

El término latino es *actus,* el griego es *energeia.*

La composición de potencia y acto es algo que se da en todos los entes, salvo en Dios, que es Acto Puro, en el que nada hay en potencia, y por eso es absolutamente perfecto.

En los entes o substancias corpóreas, compuestas de materia y de forma, la forma es el principio actual en el plano esencial, por el que aquello es *lo que es.*

Se distingue entre *acto primero* y *acto segundo.* Acto primero, en el orden predicamental, es la forma; y, en el orden trascendental, el acto de ser *(actus essendi).* Acto segundo es la acción o la operación que emana de la naturaleza de algo. Para que se dé el acto segundo se requiere que el sujeto esté en acto primero (III).

alma. Es el principio de la vida, forma substancial de la materia en las substancias corpóreas. El alma es el acto primero del cuerpo. El alma es vegetativa en las plantas, sensitiva en los animales, racional en el hombre. El alma es en todos los órdenes el principio de la acción intrínseca, es decir, de la acción de un sujeto que se mueve a sí mismo. Las almas de las plantas y de los animales dependen esen-

cialmente de la materia y se corrompen al corromperse ésta. El alma humana puede realizar operaciones inmateriales, como el conocimiento, y puede subsistir sin la materia (sin el cuerpo). El alma humana no se corrompe; es inmortal (IV, 4, 5; VI, 3).

amor. Es una pasión, un movimiento, algo que se padece. Es una modificación que se produce en el apetito humano concupiscible, en razón de un objeto apetecible. La modificación adopta la forma de la complacencia. Este complacerse es el amor mismo en cuanto pasión.

El deseo —tender hacia lo que se ama— es la primera manifestación del amor; y es también una pasión, que depende del amor. La realización del deseo es el cumplimiento del amor, que tiene como consecuencias o resultados inmanentes el gozo y la alegría.

El amor se especifica por el objeto amado. El hombre experimenta el amor según la naturaleza propia de un ente racional, a través del apetito intelectual o voluntad. Como el hombre es libre, puede escoger el objeto de su amor *(dilectio).*

El objeto de la voluntad es el bien; por eso, el amor más perfecto es la libre elección del mejor de los bienes, del Bien por Esencia, de Dios.

Se distingue un amor de amistad y un amor

de concupiscencia. En el amor de amistad se ama de manera absoluta y directa el bien, precisamente por serlo. En el amor de concupiscencia se ama de manera relativa e indirecta, es decir, en orden a otra cosa (que con frecuencia es el mismo sujeto que ama). Queremos las cosas con amor de concupiscencia. El amor a las personas ha de ser amor de amistad, por sí mismas, no por la utilidad o goce que puede reportar el tenerlas a disposición.

analogía. Se dice que hay analogía entre dos cosas cuando son en parte iguales y en parte diversas.

Un término es analógico cuando no es ni unívoco ni equívoco.

Unívoco es el término que conserva el mismo sentido cuando se aplica a realidades diferentes: así, animal, cuando se aplica a un tiburón y a una vaca.

Equívoco es el término que sirve para nombrar realidades absolutamente diferentes: así, león es nombre de persona, de animal y de ciudad.

Analógico es el término que, aplicado a realidades diferentes, conserva, aunque con matices, el mismo sentido.

Se habla de analogía de atribución, cuando varios entes tienen relaciones diversas a uno, que se llama analogado principal. Así, respecto

a la sanidad, se dice sana una comida, porque causa esa sanidad; y se dice sana la cara, porque manifiesta la sanidad.

Se habla de analogía de proporcionalidad, cuando varias cosas son semejantes entre sí y puede expresarse con una semejanza de relaciones; así, cuando se compara la tranquilidad del mar a la serenidad del aire.

La analogía de atribución puede ser, a su vez, extrínseca, como en el ejemplo citado, e intrínseca, cuando la razón de la analogía se da realmente en los análogos. Así, el ser se predica análogamente —con analogía de atribución intrínseca— del ser de las criaturas y de Dios. Las criaturas son realmente, por participación. Dios es el Ser por Esencia.

La analogía de proporcionalidad puede ser propia e impropia. La analogía de proporcionalidad propia incluye una semejanza real; la analogía de proporcionalidad impropia es la metáfora: así, cuando se compara el ojo en la cara a la estrella en el firmamento.

Entre los entes, que son análogos con analogía de atribución intrínseca, se da también —basada en ella— una analogía de proporcionalidad propia (VIII, 2).

apetito. Es la inclinación o el movimiento propio de un ente. Se llama apetito natural a la tendencia que no sigue a un conocimiento,

sino que se tiene por naturaleza. En los animales el apetito es sensible o sensitivo, y es algo que se sigue de un conocimiento, es decir, de la aprehensión de una forma u objeto sensible. El apetito sensible está ligado a un órgano corporal.

En el hombre hay apetitos sensibles, como en los animales, pero tiene también un apetito intelectual, que es la voluntad, y que tiene por objeto algo alcanzado por el entendimiento bajo la razón de bien (v. **concupiscible, irascible**).

aprehensión, simple. Es la primera operación del entendimiento. Tiene como término la advertencia del ente. Es fruto de un acto intuitivo y simple que se llama *intellectus.* En la simple aprehensión no hay verdad o falsedad, en sí misma; la falsedad o la verdad es propia de la segunda operación del entendimiento o juicio (v. **juicio**).

arte. En la filosofía aristotélico-tomista no designa directamente la actividad estética, sino cualquier modo de fabricación (o acción transitiva), como opuesto a la acción inmanente (v. **acción**). Se llama también arte al saber hacer, a la habilidad del artesano. En este sentido, el arte es una virtud intelectual distinta de la prudencia. La función del arte es producir

una obra exterior perfecta; la de la prudencia es perfeccionar al agente.

bello, lo. Bello es aquello cuya vista agrada. Lo bello, *pulchrum,* es uno de los trascendentales (v.). Como el Bien, al que está unido, es inseparable del ente. Lo Bueno y lo Bello coinciden en el objeto, y no se distinguen entre sí sino con una distinción de razón (v.). Es propio del Bien satisfacer el deseo. Bello es el bien con una relación al conocimiento. Lo Bello es un bien capaz de satisfacer el deseo con su ser visto o conocido (VII, 8).

bondad. Es el Bien o lo Bueno, uno de los trascendentales (v.). Es el ente en cuanto que implica una referencia a la voluntad, el ente en cuanto querido. Es el ente en cuanto deseable y en cuanto capaz de satisfacer el deseo.

El Bien Supremo, la Suprema Bondad es Dios: es el único ente bueno en todos sus aspectos y de modo infinito. La voluntad humana desea el Bien en general y, por eso, no puede dejar de querer a Dios. La experiencia humana de la insatisfacción tiene su origen en esta realidad metafísica. San Agustín lo expresó en la conocida frase: "Nos hiciste, Señor, para Ti, y nuestro corazón estará inquieto hasta que no descanse en Ti" (VI, 5; VII, 1, 5, 6, 7, 8).

cantidad. Accidente que afecta a la substancia absolutamente (es decir, no en relación a otra cosa) e intrínsecamente (no referida a algo exterior), ordenando las partes en el todo *(ordo partium in toto).*

La cantidad se distingue realmente de la substancia, aunque, como todo accidente, sólo se da en la substancia. En virtud de la cantidad, la substancia corpórea queda constituida por una pluralidad de partes internas que permiten la división del cuerpo.

Otros efectos de la cantidad son: la extensión, la impenetrabilidad, la mensurabilidad.

La cantidad puede ser continua o discreta.

La cantidad continua —el continuo— es aquella en la que las partes son de tal modo que el final de una es al mismo tiempo el comienzo de otra. Las partes no están actualmente divididas, sino potencialmente. El continuo puede ser, a su vez, simultáneo y sucesivo. En el continuo simultáneo las partes se dan al mismo tiempo y puede ser un continuo unidimensional (la línea), bidimensional (la superficie), tridimensional (volumen) o de *n* dimensiones. En el continuo sucesivo las partes se dan unas detrás de las otras, como en el tiempo, en el movimiento, etc.

La cantidad discreta es la cantidad actualmente dividida, integrada por unidades de idéntica naturaleza y separadas en acto. Ejem-

plo: los cuadros de un museo, las cartas de una baraja, las naves de una flota.

En el orden en que los accidentes emanan de la substancia, la cantidad ocupa el primer lugar. Por eso puede concebirse la cantidad como "cuasi-sujeto" de otros accidentes: por ejemplo, del color.

La cantidad, determinando a la materia, es el principio de individuación de las substancias corpóreas. La cantidad no necesita individuarse por ninguna otra cosa, porque su esencia es precisamente "poner las partes fuera de las partes" o distribuir las partes del todo. No hay que pensar, sin embargo, que primero se da la cantidad, luego la materia afectada por la cantidad y finalmente la forma. La individuación supone que se da el acto de ser, que hace ser a una substancia, con su forma específica y con la materia que es determinada por la cantidad. Es en el compuesto de materia y forma —que es substancia por el acto de ser que llega a través de la forma— donde la inteligencia concibe el principio de individuación como debido a la materia determinada por la cantidad (II, 3, 6, 7; IV, 6; VIII, 3).

categoría (v. **predicamento**).

causa. Aquello de lo que se sigue el ser del otro. O, más precisamente, aquello de lo cual depende algo, en su ser o en su hacerse.

Aristóteles distinguió cuatro tipos de causas: material, aquello de lo que y en lo que algo se hace; formal, aquello que determina que una cosa sea lo que es, es decir, lo que determina su modo de ser; eficiente, aquello que produce el cambio en una cosa; final, aquello en virtud de lo cual algo se hace.

Las causas están mutuamente relacionadas *(causae ad invicem sunt causae),* siendo la principal la causa final. La causa final, aunque última en la ejecución, es la primera en la intención.

Aristóteles conoce la causalidad en el orden predicamental. Santo Tomás distingue la acción de las causas *in fieri* (en el hacerse de algo) de la acción de las causas *in esse* o *causa essendi*. La causa *in fieri* (orden predicamental) es aquella que hace que una cosa llegue a ser lo que es, pero sin producir el *esse;* en este orden, el efecto puede subsistir en ausencia de su causa; por ejemplo, el hombre engendra a otro hombre, que puede subsistir también cuando el que lo ha engendrado deja de ser. La *causa essendi* da el ser, y lo causado depende totalmente de la causa: por ejemplo, el sol es causa de la luz, y la luz deja de ser cuando el sol se pone. Este tipo de causalidad trascendental es la de la Creación. Dios es la causa primera y universal de todos los entes. En sentido propio, trascendental, sólo Dios da el ser.

Todos los otros entes causan en cuanto que participan de la acción de Dios: son causas segundas.

Especial importancia, conectada con la causa eficiente, tiene la causalidad instrumental: lo que actúa no sólo en virtud de su forma, sino porque es movido por el agente principal. Así, el pincel es causa instrumental del cuadro, en cuanto que el pincel es movido por el artista, agente principal (VI).

ciencia. Conocimiento de los entes en sus causas y por sus causas. Desde otro punto de vista, virtud intelectual que alcanza verdades últimas, aunque provisionales, en un determinado orden de la realidad. Como toda virtud, es un hábito (v.).

cogitativa. Uno de los sentidos internos. Facultad sensorial superior en el hombre. Es racional por participación. Mediante la cogitativa el hombre puede comparar entre sí sus conocimientos sensibles particulares y distinguir lo que le es perjudicial y lo que le es útil. Una potencia sensitiva de este estilo, pero sin elección, se da también en los animales no racionales. Es la *estimativa;* por la estimativa, la oveja siente que tiene que huir del lobo, aunque no experimente que su forma, su olor o su ruido le desagraden.

Santo Tomás llama a veces a la cogitativa "razón particular". La cogitativa aprehende al individuo como existente bajo una naturaleza común; conoce al hombre en cuanto que es hombre. La estimativa no aprehende al individuo en cuanto está bajo una naturaleza común, sino sólo como término o principio de una acción o pasión.

composición. Estructura que el análisis metafísico descubre en la realidad. Por ejemplo, la substancia —el concreto subsistente—, compuesto de substancia y accidente; la substancia corpórea, compuesto de materia y de forma; cualquier ente creado, compuesto de esencia y acto de ser. La segunda operación de la mente, el juicio, compone —es decir, junta— lo que en la realidad es resultado de una composición.

concepto. Lo que la inteligencia concibe en sí misma respecto a la cosa entendida. Es la semejanza del objeto que el entendimiento se dice como en una palabra interior: *verbum mentis*. El concepto es una sustitución del objeto conocido y tiene, en el entendimiento, un ser intencional. No es lo que directa e inmediatamente se conoce, sino en lo que se conoce la realidad correspondiente. Los términos son los nombres de los conceptos; por eso,

los términos se refieren a las cosas a través de los conceptos. El concepto se expresa en la definición.

concupiscible. Es el poder receptivo del apetito sensible (v.), que se ordena a la satisfacción. Por lo concupiscible, el apetito sensible busca lo que le conviene. Del apetito concupiscible dependen seis pasiones: el amor y el odio, el deseo y la aversión, el placer y el dolor.

conocimiento (v. inteligencia, sentidos).

contingente. Lo que puede ser y no ser. Lo contingente contiene algo de necesario. Así, que Pedro corra es contingente, pero la relación entre correr y el movimiento es necesaria: es necesario que Pedro se mueva si corre (VI, 4).

contradicción. El principio de no-contradicción es el primer principio indemostrable, fundamento de cualquier otro tipo de conocimiento. Se apoya sobre la noción de ente y de no-ente, y es la ley más general del pensamiento, porque surge naturalmente, evidentemente, de la primera noción, la de ente. Una formulación del principio de no-contradicción es ésta: "dos cosas no pueden ser y no ser a la vez, bajo el mismo aspecto y en el mismo sujeto".

Dos proposiciones son contradictorias cuando en una se afirma lo que en la otra se niega. Por ejemplo: todo hombre es mortal, algún hombre no es mortal. Las proposiciones contradictorias no pueden ser, tomadas juntamente, verdaderas o falsas. Si una es verdadera, la otra ha de ser falsa.

No es lo mismo la contrariedad que la contradictoriedad. Dos proposiciones son contrarias cuando una afirma de todo el sujeto lo que la otra niega de todo el sujeto. Por ejemplo: todo hombre es europeo, ningún hombre es europeo. Las proposiciones contrarias no pueden ser verdaderas tomadas juntas; pero —como en el ejemplo— pueden ser las dos falsas (I, 5).

cualidad. Accidente que afecta intrínsecamente a la substancia por parte de la forma. Es lo que hace a la substancia ser cuál.

Se distinguen cuatro tipos de cualidad, en virtud de los cuatro factores que pueden afectar al sujeto: a) en la cantidad: figura y forma; b) en la actividad: potencia e impotencia; c) en la alteración: cualidad pasible y pasión; d) en la disposición: hábito y disposición.

Figura es la determinación de la cantidad de un cuerpo, según la disposición de sus diferentes partes. Forma es la figura de un cuerpo artificial.

Potencia es la capacidad activa de la substancia como principio de operaciones. Impotencia es esa capacidad disminuida.

Cualidad pasible es la determinación que sigue a una alteración sensible o la produce. Si es algo pasajero, se llama pasión.

Hábito es la determinación que, de modo estable, dispone bien o mal al sujeto en su ser (hábitos entitativos) o en su obrar (hábitos operativos). Si se trata de una determinación menos estable, se llama disposición (II, 3).

definición. La definición expresa la naturaleza de una cosa y el sentido de sus términos. La definición de una cosa se hace por el género próximo y la diferencia específica.

diferencia. Genéricamente, lo que distingue una cosa de otra. El origen de las diferencias es el accidente cualidad. Diferencia específica es aquella que determina a un género a situarse en una especie distinta de las otras especies del mismo género. "Racional" es la diferencia específica que determina al género animal para definir la especie humana (VII, 2).

Dios. Todas las realidades descubiertas por el análisis metafísico remiten de algún modo a Dios.

Substancia y accidentes: Dios es Substancia sin accidente alguno, ya que la distinción de substancia y accidente implica composición de potencia y acto.

Acto y potencia: Dios es el Acto Puro. Sólo la potencia activa puede atribuirse máximamente a Dios.

Forma y materia: Dios es absolutamente inmaterial.

Esencia y *esse*: Dios es su ser; su esencia es ser. En los demás entes se distinguen realmente la esencia y el ser, como la potencia y el acto.

Causa y efecto: Dios es la causa universal del ser (II, 5, 7; III, 3, 4, 7; IV, 3, 5; V, 3, 4, 6, 7; VI, 4, 5, 6, 7, 8; VII, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7).

distinción. Es la negación de identidad. La distinción es real cuando se da entre objetos que son físicamente separables o se pueden concebir como efectivamente separables: materia y forma, acto y potencia, esencia y *esse*. La distinción es de razón cuando sólo existe en la mente: por ejemplo, la distinción entre el género y la especie. La distinción de razón puede tener o no tener fundamento en la realidad *(in re)*. Así, en el ente puede distinguirse su naturaleza de *verdadero*, de *bueno*, de *bello*, con fundamento en la realidad (VII, 2).

ente. Es lo primero que el entendimiento concibe como lo más conocido y en lo que resuelve todas sus concepciones. Es cualquier cosa concreta en cuanto que es. *Ens est id quod est,* lo que tiene ser *(habens esse).*

Ente es el participio de ser, como viviente el participio de vivir.

Ente se dice propiamente y por sí de la substancia, de la cual es propio subsistir (v.) (I, 1, 3, 4, 5, 6; V, 3; VII, 1; VIII, 1).

entidad. Entidad *(entitas)* viene de *ens* y es su forma abstracta. Entidad es a ente (sujeto) como sinceridad es a sincero (sujeto). La entidad es real en el sujeto, como ocurre en todo universal (I, 6).

equívoco (v. **analogía**).

esencia. Aquello por lo que y en lo que el ente tiene el ser. La esencia es *potentia essendi,* lo que recibe al ser, lo limita y lo restringe a un modo determinado de ser. Es la determinación específica de todo acto de ser. Toda esencia creada se distingue realmente de su acto de ser. Dios es el Ser por esencia. Su Esencia es ser.

Son sinónimos de esencia: substancia, naturaleza (v.) (I, 6; IV, V).

especie. En la metafísica del conocimiento la especie *(species)* es el intermediario entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido. Este intermediario no es un segundo objeto, sino el objeto mismo tal como se presenta a los sentidos (especie sensible) o a la inteligencia (especie inteligible). La especie es una semejanza impresa por el objeto en el sentido o en el entendimiento. No es el objeto conocido, sino aquello *por lo que* el objeto es conocido.

En lógica, la especie es uno de los cinco predicables (v.), que, atribuido a uno de sus inferiores, expresa completamente su esencia. Ejemplo: Pedro es un hombre; el concepto hombre expresa la esencia de Pedro.

esse. Acto último por el que es lo que es. El *esse* (ser) es verbo, no nombre. Es lo más íntimo de todas las cosas: el acto de todos los actos y la perfección de todas las perfecciones. El *esse* no es un género ni un concepto. El ser no puede definirse. Es advertido expresamente por otro acto, el del juicio. *Esse* es primero que cualquier otra cosa; también antes que bien, porque un ente es bueno en tanto que es. El acto de ser es, en todo ente, imagen de Dios, que es el Ser por Esencia, el *Ipsum esse subsistens* (I, 4, 6; IV, 5; V).

existencia. Es la forma abstracta de existir (I, 6).

existir. Es el resultado de tener el acto de ser; denota el hecho de ser. Existir viene de *ex-sistere,* ser fuera de las causas, causado. Propiamente hablando, no puede aplicarse a Dios, que no es causado.

Ordinariamente —pero con peligro de ambigüedad— existencia, existir, acto de existir se emplean como sinónimos de *esse,* ser, acto de ser, *actus essendi* (I, 6).

facultades. Principios de las operaciones. Consideradas en cuanto tales se ordenan a sus actos propios, y éstos a sus objetos. Cada facultad se distingue de sus actos, así como los actos de sus objetos. Las facultades (también llamadas potencias) se especifican por sus actos. El acto de ver especifica a la vista; el de entender, a la inteligencia.

fantasía. También llamada imaginación. Uno de los sentidos internos. Potencia humana en la que se conservan las especies obtenidas en el conocimiento sensible.

fantasma. Imagen o similitud de cosas particulares y conservadas en los órganos corporales.

felicidad. "Aquel bien que, poseído, no permite desear ninguno más" (Boecio). "Bien perfecto de la naturaleza racional" (Santo Tomás de Aquino). Objetivamente, la felicidad es el estado de perfección del ente racional, que ha conseguido el Bien Supremo. Esa felicidad consiste en la visión de la esencia divina. Subjetivamente, la felicidad es el gozo que resulta de la posesión del Bien Supremo.

fin. El fin es el primer principio y a la vez el término de la actividad del ente. El fin hace siempre referencia a un bien. Bien es lo que todos apetecen como un fin. El último fin es el primero de todos los objetos deseables y aquello en lo que el que desea encuentra su reposo y satisfacción. El fin último de la criatura racional es conocer a Dios (VI, 5; VII, 5, 6, 7, 8).

forma. Es el acto constitutivo de toda substancia, porque el acto de ser llega a la esencia a través de la forma. La forma es uno de los principios componentes —junto con la materia— de las substancias corpóreas. La materia no puede existir sin la forma, pero la forma sí puede existir (en algunos entes) sin la materia.

Una forma separada es una substancia simple, completa, inmaterial: el ángel.

La forma substancial es el principio de aque-

llo (materia) a lo que informa; así, el alma es la forma substancial del cuerpo. Una substancia se coloca en una especie determinada gracias a su forma (IV, 3, 4, 5, 6; VI, 3).

fortaleza. Una de las cuatro virtudes cardinales. Corresponde al apetito irascible y su función consiste en superar las dificultades que obstaculizan a la voluntad en obedecer a la razón. La fortaleza supera los temores y modera los actos temerarios.

generación. Cambio que lleva a la producción de una substancia (III, 2; IV, 5; VI, 7).

género. Uno de los cinco predicables (v.), que atribuido a uno de sus inferiores expresa su esencia, aunque de manera incompleta. Así, el hombre es un animal; el género animal expresa sólo de forma incompleta la esencia del hombre. La definición completa (la de la especie) se obtiene añadiendo al género la diferencia específica.

hábito. Disposición según la cual alguien se mantiene bien o mal en relación a sí mismo o a otra cosa. Los hábitos pueden ser *entitativos* (que disponen la naturaleza del sujeto

del hábito; ejemplos, la salud, la belleza) y *operativos* (que disponen a las potencias o facultades para obrar). Los hábitos operativos que disponen a la realización del bien se llaman *virtudes;* los que disponen a la comisión del mal se llaman *vicios.*

identidad. Es la unidad o unión de varias cosas que, siendo realmente varias, son lo mismo en cuanto que convienen en algo (VII, 2, 3).

igualdad. En el ámbito de la cantidad, la identidad se suele denominar igualdad. Cantidades iguales es sinónimo de cantidades idénticas (VII, 2).

individuo. Es la substancia en sentido estricto, la substancia primera. Lo que es en sí indistinto y distinto de los demás. La individuación de una substancia corpórea es consecuencia de la materia determinada por la cantidad (v. **cantidad**) (IV, 6; V, 4).

inmortalidad (v. **alma**).

inteligencia. Sinónimo: entendimiento. Es la facultad superior del conocimiento. El entendimiento está en potencia respecto a los inteligibles. *Tanquam tabula rasa in qua nihil*

est depictum, como una tabla rasa, en la que nada hay escrito.

Como todo lo que es en potencia, el entendimiento no puede pasar al acto (de conocer) sino por la acción de un ente en acto. Pero las formas de las cosas sensibles —que, obtenidas por los sentidos, permiten conocer— no son inteligibles en acto; son formas que están en potencia en las realidades sensibles.

La metafísica del conocimiento aristotélico-tomista describe la función del intelecto agente (activo), que abstrae —elevándolos al plano universal— los elementos inteligibles del *experimentum,* elaborados ya en el vértice de la sensibilidad por la cogitativa. Después, el entendimiento posible recibe las formas inteligibles en acto y conoce, expresando ese verbo interior *(verbum mentis)* del concepto.

intención. Dirección de la voluntad que se mueve a sí misma y que mueve a todas las demás potencias hacia su objeto.

irascible. Poder activo por el cual el apetito sensible lucha para superar los obstáculos y las dificultades que le impiden alcanzar su fin. Está subordinado al apetito concupiscible. Las pasiones del apetito irascible son: la esperanza y la desesperanza, el miedo y la audacia, y la ira, que no tiene contrario.

juicio. Es la segunda operación de la inteligencia. Consiste, después de la simple aprehensión (v.), en componer lo que en la realidad está compuesto (o unido) y en separar lo que está separado o dividido. La operación primordial del juicio consiste en afirmar el *esse* de los entes.

El juicio, como acto del juez que determina con exactitud lo que es justo, se llama *judicium*. Por extensión, se llama también juicio a toda decisión tomada después de maduro examen.

justicia. Una de las cuatro virtudes cardinales. Reside en la voluntad y su esencia es dar a cada uno lo suyo. Es clásica la distinción de justicia conmutativa (entre las partes contratantes, interpersonal), distributiva (del todo social respecto a las partes, asociaciones, ciudadanos) y legal (de las partes —asociaciones, ciudadanos— respecto al todo).

ley. Ordenación de la razón, con miras al bien común, promulgada por el que tiene a su cuidado la comunidad.

ley eterna. La razón de la sabiduría divina, en cuanto que dirige todos los actos y movimientos.

ley natural. Participación de la ley eterna en la criatura racional.

libertad. La libertad, en el sentido de libre albedrío, indica la situación de la voluntad no sujeta a ningún tipo de coacción, en lo que se refiere al ejercicio de su acto. Libertad es el poder elegir entre varios actos posibles. Esto supone, en la voluntad, una indeterminación en cuanto al ejercicio de su acto.

La libertad, en el sentido anterior *(libertas a necessitate)*, es condición necesaria para la libertad en sentido pleno; pero, por eso, no es la condición suficiente.

La libertad es un atributo de la voluntad, pero la voluntad no puede dejar de querer el Bien por Esencia, que es su fin último. Por eso, en este sentido, libertad no es sinónimo de ausencia total de necesidad, sino el poder pasar por encima de todos los bienes finitos para abrazar el Bien infinito.

Precisamente porque la voluntad sólo se satisface con el Bien infinito, puede elegir entre los finitos, cambiar la elección, volver a escoger lo que antes desechó. Ningún bien —salvo el Bien por esencia— puede satisfacer completamente a la voluntad; por eso elige y puede elegir entre los demás bienes (VI, 4, 5, 6; VII, 5, 6, 7).

lógica. Investigación sobre el ente en cuanto conocido por la razón humana.

mal. Privación de un bien debido (VII, 7).

materia. Materia es aquello de lo que una cosa (corpórea) es hecha. Es un principio real de receptividad. La materia no existe sin forma.

Materia prima es el primer sujeto de los cambios substanciales y accidentales. Es aquello que la forma substancial determina para constituir substancias corpóreas o cuerpos. La substancia corpórea está compuesta de materia y de forma, que se comportan entre sí como potencia y acto (v.) (IV, 3, 4, 5, 6; VI, 3).

memoria. Uno de los sentidos internos (v.). Conserva las formas sensibles aprehendidas por los sentidos externos y las siente como pasadas. En este sentirlas como pasadas se diferencia de la fantasía o imaginación. En el hombre, la memoria es muy diferente de la memoria de los demás animales, al estar conectada con la inteligencia.

motor. El motor es el principio activo del movimiento, así como el móvil es el sujeto del movimiento (III, 6).

movimiento. Es el paso de la potencia al acto. Ese paso no se produce sino en virtud de un ente en acto; por eso, todo movimiento presupone un motor.

Otras definiciones o descripciones del movimiento: acto del ente en potencia en cuanto en potencia. Acto imperfecto de lo imperfecto (II, 1; III, 1, 2, 6).

naturaleza. La naturaleza es el principio intrínseco del movimiento. Es sinónimo de forma, de esencia y de substancia. Es la esencia o substancia en cuanto principio de operaciones. La naturaleza actúa por medio de sus facultades o potencias, de las que se distingue realmente (IV, 1; V, 6, 7, 8).

necesario. Lo que no puede no ser. Contingente es lo no necesario (VI, 4).

operación (v. **acción**).

participación. Etimológicamente, *partem capere,* tomar una parte. Metafísicamente se entiende por participación tener de modo limitado algo que, en sí, ha de encontrarse en forma total y completa.

La doctrina de la participación explica la distinción más profunda que se da en todo ente creado: la de esencia y acto de ser. La esencia participa del acto de ser o, en otras palabras, el acto de ser es participado por la esencia (potencia).

Participación predicamental. En este tipo de participación, lo participado está en cada participante según toda la razón de lo participado. Así, todo hombre participa plenamente de la esencia humana.

Participación trascendental. Lo participado está en cada participante según un más o un menos. Así, la ciencia del maestro es participada trascendentalmente por los alumnos. El acto de ser es participado trascendentalmente por los diversos entes, que son, por tanto, por participación del que es el Ser por esencia.

La participación está ligada estrechamente a la causalidad, en sus dos vertientes de causalidad predicamental y causalidad trascendental (v. **causa**) (III, 4; V, 3).

perfección. Perfección significa acabamiento, cumplimiento. Es perfecto todo lo que es en acto, todo lo que adquiere su forma o su fin. Perfección, actualidad, bondad son términos sinónimos (III, 3).

persona. Es el individuo de naturaleza ra-

cional. Santo Tomás adopta la clásica definición de Boecio: *rationalis naturae individua substantia.* El sujeto de naturaleza racional se constituye en persona por el acto de ser.

En su sentido estricto, persona es una noción que puede aplicarse a Dios. Así, se utiliza el término persona para referirse al único ser de Cristo, subsistente en dos naturalezas distintas: unión hipostática o unión en la persona. También se utiliza en la teología sobre el misterio de la Trinidad: una sola esencia en tres personas distintas (V, 4).

posible. Es sinónimo de contingente y se opone a necesario. Lo posible no tiene el ser por sí mismo, sino por la acción de una causa eficiente.

potencia. La potencia sólo se concibe en relación al acto, así como la materia sólo se concibe en su ordenación a la forma. La potencia es la capacidad real de llegar a ser algo, capacidad de acto. No es, por tanto, ni privación absoluta ni algo previo a lo que se añadiría luego la relación al acto.

Además del sentido anterior, que es de potencia pasiva, se puede hablar de potencia activa, que no se opone al acto, sino que se funda en él. La potencia activa es la capacidad de obrar y supone al ente en acto.

No cabe hablar en Dios de potencia pasiva, pero sí de potencia activa y en su máxima expresión: la de la omnipotencia. Dios es Omnipotente, porque es Acto Puro (III).

potencias. Capacidades de obrar de una naturaleza. Las potencias se distinguen realmente de la naturaleza. Las potencias se distinguen también realmente de sus actos. Así, la vista se distingue del acto de ver. Los actos de las potencias se distinguen también realmente de los objetos. Así, el objeto visto se distingue realmente tanto del acto de verlo como de la potencia visiva (V, 8).

predicable. Relaciones que existen entre el sujeto y el predicado de una proposición. Si el predicado es algo esencial para el sujeto, hay tres predicables: el *género* (el hombre es *animal),* la *diferencia específica* (el hombre es *racional)* y la *especie* (el hombre es *animal racional).* Si el predicado es algo fuera de la esencia del sujeto, hay los otros dos predicables: el *propio* (el hombre puede *reír;* es propio del hombre reír) y el *accidente* (el hombre puede ser alto o bajo, blanco o negro, etc.). La predicabilidad es una relación de razón. No se confunden con los predicamentos, que son modos de ser (II, 3).

predicamentos. También llamados categorías. Hay diez predicamentos: la substancia y los nueve accidentes (II, 3). Los predicamentos son los modos de ser.

principio. Aquello de lo que algo procede de algún modo. En sentido más estricto, principio es aquello de lo que algo procede en su ser (VI, 2).

principio de causalidad (v. **causa**).

principio de individuación (v. **individuo, cantidad**).

principio de no-contradicción (v. **contradicción**).

privación. Falta de algo que es normalmente parte de un sujeto. El mal es privación de bien.

proporción (v. **analogía**).

prudencia. Una de las cuatro virtudes cardinales. Tiene como función guiar la acción humana según la recta razón. Es la sabiduría en el orden práctico. Ser prudente es saber adaptar la acción a las circunstancias concretas, haciendo memoria de las experiencias pa-

sadas y sabiéndose aconsejar si resulta necesario.

quididad. Del latín *quidditas,* que deriva a su vez de *quid est.* Es lo que responde a la pregunta ¿qué es? La quididad es la esencia en tanto que expresada en una definición (IV, 1).

razón. La razón no es una facultad distinta de la inteligencia o entendimiento. Se emplea razón para designar a la función discursiva —raciocinadora— del entendimiento.

En la filosofía de Aristóteles y Santo Tomás se emplea con frecuencia el término *ratio* en otro sentido: el de noción o principio formal. Por ejemplo, la *ratio* animal se encuentra en el hombre, en el perro, en la mosca, etc.

relación. Accidente que consiste en un orden o referencia a otro. El *esse* de la relación, además del *esse in,* como en todos los accidentes, es el *esse ad,* que indica una simple referencia, que prescinde de la realidad. Por eso la relación puede ser real o de razón. Por eso también la realidad relación puede aplicarse a Dios, pero no como accidente (II, 3, 7).

sabiduría. Conocimiento de la realidad por sus primeras causas: las más altas y más profundas (VIII, 4).

semejanza. Identidad entre dos cosas respecto a una o algunas cualidades que las dos poseen, pero no respecto a todas (VII, 2).

sensación. Conocimiento por el que el viviente capta una forma singular y material, aunque sin reconocer formalmente su ser.

sensible. Cualidades corpóreas percibidas por los sentidos. Sensible *propio* es lo percibido exclusivamente por un solo sentido, como el gusto, el olor, el sonido. Sensible *común* es lo percibido por varios sentidos a la vez, como la magnitud, el movimiento.

sensualidad. Sinónimo de sensibilidad. Es el conjunto de las potencias sensitivas. La terminología es muy ambigua en este campo, como se ve por el sentido moral de intemperancia que tiene también el término sensualidad. Propiamente, sensualidad es la potencia sensitiva por la cual el sujeto tiende a las cosas (apetito). La sensualidad se divide en apetito concupiscible y apetito irascible (v.).

sentidos. Facultades del conocimiento sensitivo que implican, como todo conocimien-

to, un cierto grado de inmaterialidad. En los sentidos se reciben las formas de los objetos conocidos, pero sin la materia, aunque conservando las condiciones de esta materia. Esto es posible porque las facultades del conocimiento sensitivo están en un órgano corporal.

Los sentidos pueden ser externos e internos.

Los sentidos externos son la vista, el oído, el olfato, el gusto y el tacto.

Los sentidos internos son el sentido común, la imaginación o fantasía, la cogitativa (estimativa en los animales no racionales) y la memoria.

Los sentidos externos tienen un objeto externo. Los sentidos internos tienen también un objeto externo, pero las formas sensibles son reelaboradas por el sujeto.

sentido común. Uno de los sentidos internos. Potencia sensitiva por la que se siente que se siente. Es la raíz y el principio de los demás sentidos internos. No tiene nada que ver con el sentido común del lenguaje usual, que se refiere más bien a la virtud de la prudencia.

ser (v. esse).

simple aprehensión (v. aprehensión).

sociedad. Unión por la que los hombres tienden a realizar su fin, según está escrito en

su naturaleza de entes racionales. Esta naturaleza humana tiene como rasgo o diferencia específica la racionalidad y la libertad. La sociedad es, por eso, algo natural (necesario) y a la vez algo que tiene que ser resultado de la cooperación de todos los socios. El fin de la sociedad es el bien común.

substancia. Substancia es todo ente concreto que forma una unidad distinta y contiene en sí las determinaciones exigidas para ser. La substancia es el ente aprehendido como un dato de la experiencia sensible, aunque la substancia no se experimenta con los sentidos, sino que es entendida por la inteligencia.

Substancia es aquello a lo que corresponde ser en sí y no en otro. La substancia es *per se* e *in se,* pero no *a se*. *A se,* es decir, sin causa, sólo es Dios.

Substancia primera es el singular existente, incomunicable, sinónimo de sujeto, *suppositum.*

Substancia segunda es el universal, el género lógico. Es el abstracto de la substancia en sentido estricto (substancia primera).

Substancia es sinónimo de esencia, entendida ésta como parte formal del sujeto.

La substancia es simple cuando lo que es por sí es una forma sin materia: es el caso de las

substancias espirituales o sin materia: son las substancias o formas separadas, los ángeles.

La substancia material o corporal es la que está completamente inmersa en la materia y se corrompe cuando ésta se corrompe. Es el caso de los entes no humanos.

La substancia intelectual es la que, no siendo pura como la del ángel, posee el ser propio, independiente de la materia. Se encuentra, sin embargo, unida a la materia de la que es forma: el alma humana como forma substancial del cuerpo.

La substancia, como se ha dicho, es sinónimo de sujeto y de *suppositum* (subsistente), pero la razón propia de la substancia es la subsistencia (II, 1-6; IV, 1).

sujeto (v. substancia).

suppositum (v. substancia).

templanza. Una de las cuatro virtudes cardinales. Perfecciona el apetito concupiscible, con la función de moderar, según la razón como directora de la actividad humana, el deseo de placeres.

trascendentales. Propiedades que convienen al ente en cuanto tal y se distinguen de

él sólo con distinción de razón. Son: *unum, bonum, verum, pulchrum* (v. **unidad, bondad, bello, verdad**) (VII).

unidad (v. **unum**).

universal (v. **esencia**).

unívoco (v. **analogía**).

unum. Trascendental que indica la negación de la división en el ente. *Ens et unum convertuntur* (VII, 1, 2).

verdad. Adecuación del entendimiento a lo real: *adaequatio intellectus et rei.* La verdad se expresa en el juicio.

El entendimiento es verdadero —dice verdad— cuando se conforma a lo real. Esto sucede en el entendimiento humano que es medido por la realidad.

Una cosa es verdadera en cuanto que se conforma con su forma propia, en cuanto que es medida por un entendimiento, que no es otro que el entendimiento de Dios.

La verdad se fundamenta en la realidad, pero tiene su sitio en el entendimiento, en el sentido de que el entendimiento puede captar la rea-

lidad. Lo verdadero y lo falso no están en las cosas, sino en la mente.

La verdad increada es Dios. En Dios su Ser se identifica con su entender y con su querer.

Lo verdadero y lo bueno, que son idénticos en la realidad, se implican mutuamente. El bien es lo verdadero en cuanto conocido por el entendimiento. Lo verdadero es lo bueno en cuanto deseado por la voluntad.

La felicidad del hombre consiste en la contemplación de la Verdad por Esencia, que es el Bien Supremo, Dios (VII, 4).

verum. Sinónimo de verdad. Trascendental (v.). El *verum* es el ente en cuanto hace relación al entendimiento. Como se vio antes (v. **verdad**), el entendimiento divino es medida de las cosas; las cosas, la realidad, son medidas para el entendimiento humano (VII, 4).

vicio. Hábito que dispone al hombre a realizar actos contrarios a su naturaleza racional.

virtud. La virtud es el hábito bueno, el que dispone al hombre a cumplir los actos conformes a su naturaleza. Lo propio de la virtud es asignar a la acción, como objetivo, un justo medio, alejado del exceso y del defecto. La virtud no es, pues, mediocridad, sino una cima

entre la insuficiencia por defecto y la insuficiencia por exceso.

Las virtudes intelectuales perfeccionan la inteligencia en orden a conocer bien.

Las virtudes morales perfeccionan la voluntad.

Las virtudes cardinales (de *cardo,* quicio) son las principales virtudes morales.

Las virtudes teologales son las que tienen a Dios por principio, por fin y por objeto. Son infundidas por Dios con la gracia. La fe, la esperanza y la caridad no se consiguen, por tanto, con el simple trabajo humano, aunque su crecimiento requiere la libre cooperación del hombre.

voluntad. Es el apetito intelectual. Su objeto es el bien en cuanto tal, en toda su extensión. La voluntad es el principio de las operaciones por las cuales el ente racional persigue su fin. La voluntad es libre, lo que quiere decir que se determina por sí misma (VI, 5).

voluntario. Se llama voluntario a la inclinación libre de la voluntad hacia el bien aprehendido por el entendimiento.

INDICE

Este libro, publicado por EDICIONES RIALP, S. A., Sebastián Elcano, 30, MADRID, se terminó de imprimir en ANZOS, S. A., Fuenlabrada, Madrid, el día 9 de febrero de 1990.